PETER BROWN

EL CUERPO *y* LA SOCIEDAD

los cristianos y la renuncia sexual

MUCHNIK EDITORES SA

PETER BROWN

EL CUERPO Y LA SOCIEDAD

Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo

Traducido del inglés por
Antonio Juan Desmonts

MUCHNIK EDITORES SA

Colección dirigida por: Enrique Lynch

Creative Commons

Título de la edición original: *The body and society*

En esta edición de EL CUERPO Y LA SOCIEDAD han intervenido:

Montserrat de Andrés y Berta Caldentey (corrección tipográfica)

© 1988 by Columbia University Press
© 1993 by Muchnik Editores, S. A., Aribau 80, 08036 Barcelona
Cubierta: J&B
Ilustración: Hans Brosamer, *Vanitas*, xilografía (detalle)

ISBN: 84-7669-178-5
Depósito legal: B-14.594-1993
Impreso en España - Printed in Spain

EL CUERPO Y LA SOCIEDAD

IRLANDA
BRETAÑA
Rin
Tréveris
Danubio
GALIA
Molesa
Nantes
Tours
LIGURIA
Aquilea
Lyon
Vercelli
Milán
Clermont
Vienne
DALMACIA
Ródano
Burdeos
Ravena
Arles
Lérins
Tesalónica
Roma
Benevento
Eclanio
Nola
Tarragona
CAMPANIA
Messina
SICILIA
Siracusa
Cartago
Elvira
Hipona Regia
Arbilina
Tagasta
Cirta
Mar Mediterráneo
NUMIDIA
Teveste
AFRICA
N
E
O
S

MAR CASPIO
Mar Negro
Sinop
PONTO DE ARMENIA
Annesi
Grangre
Sebaste
Nacianzo
Ancira
Niza
Vanosa
VALLE DE TEMBRIS
Cesarea
Edesa
Cotiaión
CAPADOCIA
Mabbug
FRIGIA
Tarso
Ciro
Telnesin
Iconio
Calcis
ASIA
CILICIA
Esmirna
Antioquía
Efeso
Meryemlik
Emesa
Tel'Ade
LICIA
Seleucia
Olimpos
Salamis
Beirut
Damasco
Termeso
Patara
CHIPRE
Tiro
Gerasa
Cesarea
Belén
Jerusalem
Wadi Qumran
CRETA
Eleuterópolis
Mar Muerto
Gaza
En-Guedí
Pelusa
Alejandría
Nitria
Menfis
SINAI
Montaña de Antonio
Cirena
Celia
Scetis
Fayum
Squara
Oxirrinco
Arsione
CIRENEA
Bauit
Tabennisé
Pebou
Afrodito
Atripe
Nag-Hamnadi
Tebas
Esna
TEBAIDA
Mar Rojo
Tigris
Montes Zogros
Nísibis
Mosul
MESOPOTAMIA
Ctesifonte
Dura Europos
Eufrates
Egeo
Filipos
onstantinopla
orinto

100 d. de C. 200 d. de C.

Marco Aurelio 161-180

Decio 249-251

Filón de Alejandría
± 25 a. C.-50 d.C.

Plotino 205-270

Porfirio 225 ± 305

270*? *Contra los cristianos*

Orígenes 185-254

Clemente de Alejandría ± 150- ± 215

Plutarco ±50-120

Jesús ± 30

± 225* *Peri Archon*

± 90* compilación de los *Evangelios*

229/30* Traslado a Cesarea

Pablo de Tarso ± 67

248* *Contra Celso* 296-373

54* *Epístola a los Corintios*

Atanasio ± 296-373

Antonio ± 250-356

Marción ± 140-180

Antonio Pacomio ± 290-347

± 120* *El Pastor de Hermas*

Eusebio de Cesarea 260-339

Leyenda de Pablo y Tecla ± 140*

± 220* *Hechos de Judas Tomás*

Sorano 98-138

± 200* *Carta sobre la Virginidad*

Galeno 140-199

Manes 216-277

Valentín 130-165

172* Taciano parte de Roma hacia Siria

Justino Mártir 130-165

± 165* Martirio de Policarpo

Cipriano de Cartago 248-258

Tertuliano 160-220

203* Martirio de Perpetua

177* Mártires de Lyon

Ireneo ± 130- ± 200

100 d. de C. 200 d. de C.

300 d. de C. 400 d. de C. 500 d. de C.

Juliano 361 / 3

Constantino 306-337

Justiniano 527-565

Constancio II 337-361

Teodosio I 379-395

303* Gran persecución

Romano el Meloda ± 490- ± 554

312* Conversión de Constantino

312* Metodio de Olimpos martirizado

Doroteo de Gaza ± 500-580

± 330* Amun en Nitria

Efrén 306-373

Juan Crisóstomo 347-407

Barsanufio ± 470-543

Teodoreto de Ciro 399-466

325* Concilio de Nicea

± 450* *Apotegmas de los Padres* (antología)

303* Concilio de Elvira

Simeón el Estilita 396-459

451* Concilio de Calcedonia

Evagrio de Ponto 346-399

Olimpia de Constantinopla 361-408

Juan Clímaco 575-650

Macrina ± 325-380

419* Paladio, *Historia lausiaca*

Basilio de Cesarea ± 330-379

Gregorio de Nisa ± 335-395

Filoxeno de Mabbug 440-523

Eustacio de Sebaste ± 300-377

Basilio de Ancira 336-360

390* Condena de los mesalianos

Gregorio Nacianceno 323-389

Ambrosio de Milán 339-397

Jerónimo + 342-420

386* Ejecución de Prisciliano

Gregorio de Tours 538-594

Melania la Vieja 342-411

393* Condena de Joviniano

Marcela 330-410

Paula 347-404

410* Saqueo de Roma

Rufino de Aquilea 345-410

Papa Gregorio I 590-604

Melania la Joven 380-434

Paulino de Nola 356-431

418* Condena de Pelagio

Julián de Eclanio ± 386-454

Agustín de Hipona 354-430

396* *Confesiones*

401* *Sobre el Génesis*

413* *La ciudad de Dios*

419* *Sobre el matrimonio y la concupiscencia*

Juan Casiano 360-435

300 d. de C. 400 d. de C. 500 d. de C.

Prefacio

Estudio en este libro la práctica de la renuncia sexual permanente —la continencia, el celibato, la virginidad de por vida, como categorías opuestas a la observancia de períodos provisionales de abstinencia sexual— que se desarrolló entre los hombres y las mujeres de los círculos cristianos en el período comprendido entre un poco antes de los viajes misioneros de san Pablo, en las décadas 40-50 y 50-60, y un poco después de la muerte de san Agustín, en 430. Mi principal preocupación ha sido poner en claro las nociones de persona humana y de sociedad que están implícitas en estas renuncias, y la de seguir detalladamente la reflexión y la controversia que generaron estas nociones, entre los autores cristianos, sobre temas tales como la naturaleza de la sexualidad, las relaciones entre hombres y mujeres, y la estructura y el significado de la sociedad.

Mi exposición comienza en el siglo II, en un mundo pagano donde el cristianismo había comenzado a alcanzar cierto grado de vida pública. El segundo capítulo retrocede a los tiempos de la Palestina de Jesús, a san Pablo y al papel de la continencia en el oscuro y tormentoso siglo I del movimiento cristiano. Hacia el año 150, la renuncia sexual significaba ya muchas cosas para muchos grupos cristianos. Por esta razón, los capítulos del 3 al 6 se mueven en torno al Mediterráneo y el Oriente Próximo, desde Lyon y Cartago hasta Edesa. De este modo, espero hacer justicia al abanico de opciones que se ofrecían a los cristianos en los cincuen-

ta notables años comprendidos entre la generación de Marción, Valentín y Taciano y la de Tertuliano y Clemente de Alejandría.

El genio imponente de Orígenes dominó todos los aspectos de la evolución posterior de las ideas sobre la sexualidad y la persona humana en el mundo griego. Pero la fascinación que habría de ejercer el ideal de la virginidad, particularmente majestuoso, que defendía Orígenes, es difícil de entender si no aventuramos una opinión sobre la función de la continencia en las relaciones entre hombres y mujeres dentro de las cambiantes estructuras de las iglesias de su generación. El capítulo 7, dedicado a este asunto, precede a nuestra exposición del pensamiento de Orígenes. El capítulo 9 traza las vías divergentes que suponen las nociones paganas de abstinencia y el ideal cristiano de virginidad a finales del siglo III. La primera parte del libro concluye, en el capítulo 10, con una exposición de algunos de los distintos significados que adopta la práctica de la renuncia sexual en distintas regiones del mundo cristiano, y luego considera las relaciones entre los miembros casados y continentes de las iglesias en la época de san Antonio y Constantino.

La segunda parte del libro se inicia con las tradiciones de guía espiritual propias de los Padres del Desierto, que se situaron en los flancos de las iglesias de las tierras habitadas, en Egipto y en otros lugares, desde el reinado de Constantino hasta los últimos días del Imperio Romano de Oriente. Los siguientes capítulos se ocupan detalladamente, tema por tema y región por región, del impacto de los ideales ascéticos sobre la teoría y la práctica de las iglesias del Imperio de Oriente a lo largo del siglo IV y comienzos del V.

La tercera parte trata del mundo latino, que en muchos aspectos está más próximo a las tradiciones con que pueden identificarse los lectores occidentales modernos. Expongo las actitudes de tres autores sobresalientes —Ambrosio, Jerónimo y Agustín— frente a los dilemas característicos de su espacio y su generación, y sopeso hasta qué punto la tradición católica, a la que ellos hicieron tan decisiva aportación, difiere de las tradiciones que hemos encontrado en el

mundo cristiano oriental. El epílogo vuelve sobre el contenido del primer capítulo: resume los cambios en los conceptos de persona humana y de sociedad que han tenido lugar entre la época de los Antoninos y los comienzos de la Edad Media.

Un libro de este tamaño y amplitud requiere algunas explicaciones y, sobre todo, un franco reconocimiento de las limitaciones y renuncias que se le han ido imponiendo durante su redacción. Se trata de un libro sobre la cristiandad primitiva. Me he preocupado de captar el hálito característico de ese período de la historia de la cristiandad que la distingue de todos los siglos posteriores. Pronto se pondrá de manifiesto para cualquier lector que las nociones de renuncia sexual que se estudian son profundamente diferentes de aquellas a que nos hemos habituado a partir de nuestra familiaridad con el catolicismo medieval y con la cristiandad de los tiempos modernos. Éste es un libro en el que el culto a la Virgen María sólo aparece hacia el final. El celibato clerical, aunque lo propongan algunos en las postrimerías, se practicaba de un modo totalmente distinto de como es hoy habitual en la Iglesia Católica. El movimiento ascético, aun siendo una presencia constante y fascinante durante la mayor parte de este período, carece del perfil claro y ordenado que se asocia más tarde con el monacato benedictino del Occidente latino. Incluso la noción de virginidad perpetua, aunque encandile a muchos autores de finales del siglo III y del IV, sólo a rachas se enfoca con claridad: sobre todo, nunca adquiere una inequívoca asociación con la castidad específicamente femenina que consiguió en otras épocas, tanto en el mundo pagano como en las formas posteriores de la cristiandad católica. La Iglesia primitiva sigue siendo un período con algo más que interés académico para muchos lectores. Los estereotipos, alternativamente plácidos e histriónicos, gravitan a su alrededor con llamativa facilidad. Si mi libro devuelve a los cristianos y cristianas de los primeros cinco siglos algo del exotismo inquietante de sus preocupaciones principales, consideraré que he logrado el propósito con que lo he escrito.

Pero el lector debe ser consciente de las limitaciones de este libro. Pretende ser un libro sobre la cristiandad primitiva en particular, no sobre la antigüedad tardía en general. Para mí esto supuso una renuncia ardua de hacer. Se debió no sólo a mi propia y franca predilección por los textos cristianos primitivos, desde Pablo a Agustín, sino también en parte a mi propia percepción del estado de los estudios académicos sobre la sexualidad y la familia en el mundo antiguo. Agudamente consciente de mi propia falta de competencia en los estudios judíos y en la historia de la familia griega y romana, pensé que era preferible no aventurarme con demasiada profundidad en un terreno que, según he ido sabiendo a lo largo de mis lecturas, se ha mantenido en buena medida inexplorado incluso para los expertos. He hecho todo lo posible para señalar con gratitud, en las notas a pie de página y en la bibliografía, aquellos estudios en que me he basado. Los lectores deben considerarlos puertas que dejo entornadas deliberadamente con objeto de tentarlos para que vayan de sala en sala, mucho más allá de los límites autoimpuestos de este libro. Nada me afligiría más que el lector sacara la impresión de que mi prudencia voluntaria y lamentable sanciona la idea de que la experiencia de los cristianos era de alguna manera distinta (en el sentido de privilegiada) de la de sus vecinos judíos y paganos. Hablando con franqueza: a menudo he observado que el hálito intenso y peligroso de muchas nociones cristianas sobre la renuncia sexual, tanto en sus consecuencias personales como en las sociales, se ha ido volviendo insustancial e insípido tras haber sido explicadas como meros préstamos inofensivos tomados de un supuesto «antecedente» pagano o judío. Pero el esfuerzo por hacer justicia a la particularidad de determinadas corrientes del pensamiento y la práctica cristianos no debe esgrimirse para justificar el abandono sistemático de la compleja y elástica ecología de las nociones morales que caracterizaban las culturas mediterráneas de la época; todavía menos se debe fomentar el que ignoremos los cambios profundos de la estructura de la sociedad antigua que se produjeron en este período. Si el estudio renovado de las verdades

prácticas y actitudes sexuales del judaísmo, en Palestina y en la Diáspora, y de los cambios en la estructura familiar y en el tono moral de los paganos, durante los largos siglos que se extienden desde Trajano a Teodosio II, sirvieran para corregir este libro, dejar algunas partes anticuadas o enmarcar mi narración en un entramado social más convincente, nadie se sentiría más complacido que yo.

Hace tan sólo un centenar de años, hubiera tenido que comenzar cualquier estudio que tratase sobre la sexualidad y su renuncia con una justificación. Cuando escribió su *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (Historia de la moralidad europea desde Augusto hasta Carlomagno), William Lecky se sintió obligado a advertir a sus lectores que algunas partes trataban sobre la noción de castidad, y asimismo de su presupuesta antítesis, la experiencia sexual:

> Me será necesario, en el curso de la presente obra, detenerme en mayor medida de lo que yo desearía en cuestiones relacionadas con esta virtud... Lamento poner estos temas ante los ojos del lector, pero es imposible escribir una historia de la moralidad sin hacerlo.[1]

Para un ser humano de la época contemporánea, resulta más apropiado, en todo caso, dejar en claro ante el lector cuán poco puede decirse sobre estos importantes temas. Una advertencia es necesaria: desde un extremo hasta el otro de este libro, nos ocuparemos de testimonios de carácter abrumadoramente prescriptivo y teórico escritos por autores exclusivamente masculinos. Cómo puede utilizarse esta documentación y, por supuesto, si puede utilizarse, es motivo de un prolongado debate académico. Es importante dejar una cosa clara: dados los severos valores del mundo grecorromano, es una ilusión reconfortante y peligrosa asumir que, en buena parte de los testimonios, la presencia de mujeres es tan siquiera intuida por los autores varones, como sería el

1. William Lecky, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, 1:51 y nota 1 de la p. 52.

caso en posteriores períodos de la historia europea. Pasar de una exposición sobre los Padres de la Iglesia a un libro como el estudio de Caroline Walker Bynum sobre un aspecto crucial de la piedad de las mujeres de finales de la Edad Media[2] es comprender que el cristianismo de la Alta y Baja Edad Media —por no hablar del cristianismo de nuestros días— está separado del cristianismo del mundo romano por un abismo casi tan inmenso como el que parece separarnos del horizonte moral de un país islámico mediterráneo. Pese a la constante fascinación que ejercen sobre el lector occidental el Imperio Romano y los orígenes del cristianismo, debemos respetar su irreductible particularidad, y en ninguna parte más que en las rígidas limitaciones que, de forma silenciosa e insistente, delimitan las relaciones entre hombres y mujeres en la sociedad romana tardía. El modélico estudio de Bynum ha revelado un mundo de sorprendente riqueza, en el que existían significativas diferencias de punto de vista entre hombres y mujeres sobre cuestiones centrales de la fe y la práctica cristianas. En la medida en que puede recurrir a la abundante documentación de la Europa católica de finales de la Edad Media, un libro tan sutil sirve para recordarnos a los estudiosos de la Iglesia primitiva que el trabajar sobre el suelo endurecido de un mundo hace mucho extinto y profundamente reticente constituye al mismo tiempo nuestro privilegio y nuestra desgracia. Vamos a ocuparnos de una cristiandad que se presenta firmemente de espaldas a nosotros, inconmovible a nuestras preguntas más apremiantes y legítimas.

Estas advertencias no son puramente rutinarias. Se aprendieron durante el trabajo. Yo no habría escrito este libro hace diez años, y de haberlo escrito no lo hubiera hecho con una sensación tan persistente de saludable vértigo. He ido beneficiándome, poco a poco, de los resultados de un desarrollo reciente en el estudio del mundo religioso de las mujeres, más concretamente de la corregida complejidad del enfoque que ahora puede ofrecer este estudio. En un

2. Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women.*

momento crucial de mi tarea, tuve la fortuna de contar con la serenidad humilde y la maestría sin afectación de Michel Foucault, en sus (entonces yo no podía saberlo) últimos años. Ante los lectores, para quienes sospecho que la sexualidad tiene un rostro más agradable que para William Lecky y su audiencia victoriana, utilizaré las palabras de Foucault para advertirles, como él hubiera hecho con una voz más clara que la mía, que no deben sumirse en la cómoda superioridad, incluso pícara, con que a menudo se sienten con derecho las personas modernas al abordar las inquietudes sexuales de los hombres y mujeres de una época lejana:

> Después de todo, ¿cuál sería el valor de la pasión de saber si sólo redundara en una cierta sabiduría ... y no, de una manera u otra, ... en un cierto extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en que la cuestión de saber si uno es capaz de pensar de forma distinta de como piensa, y de percibir de forma distinta de como ve, es absolutamente imprescindible para poder seguir pensando y reflexionando.[3]

Esto me lleva a la última advertencia, quizá la más seria. Dadas las rigideces chirriantes de nuestras fuentes sobre la antigüedad y dadas las capacidades intelectuales que se le exigen al estudioso moderno para hacerlas comprensibles, sería profundamente inhumano negar que en aquellos siglos hombres y mujeres de verdad se enfrentaron a alternativas críticas, padecieron privaciones y dolor físico, se expusieron al fracaso y a la amarga desilusión, y con frecuencia se sintieron a sí mismos y se dirigieron a otros con punzante violencia verbal. Es inquietante leer que santa Eupraxia, una muchacha noble, mejor alimentada y más vigorosa que sus compañeras en un gran monasterio de monjas egipcio, dormía sobre cenizas endurecidas para domar el cuerpo cuando empezó a menstruar. El mismo estilo desapasionado con que las fuentes monásticas informan sobre sangrientas y torpes tentativas de autocastración, por parte de monjes de-

3. Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, R. Hurley trad., p. 8. [Trad. cast.: *El uso de los placeres*, Siglo XXI, 1987.]

sesperados, nos escandaliza precisamente porque no demuestra sorpresa. Incluso al leer formulaciones conocidas y comedidas, como los sermones de Agustín sobre el diario martirio de la vida cristiana, nos afecta durante un momento el escalofrío de «un día melancólico de finales de septiembre».[4] Los textos nos ponen frente a dolores y tristezas que nos caen tan cerca como nuestra propia carne. El compromiso que tiene el historiador con la verdad nos obliga a esforzarnos por hacer comprensibles estos textos, con toda la sagacidad y serenidad que nos gustaría asociar con una cultura moderna viva. Pero el lector debe ser consciente de que la comprensión no es un sucedáneo de la compasión. Este libro fracasaría en su propósito de fondo si se entendiera que las estrategias elaboradas y estrictamente necesarias, que forman parte de la recuperación de una época lejana, han justificado, han rebajado o, lo que es todavía peor, han pasado por alto el brutal coste que conlleva el compromiso en toda época, incluida la de la Iglesia primitiva.

El presente texto ha crecido a partir de las Lecciones sobre la Historia de las Religiones, patrocinadas por el *American Council of Learned Societies*, que se celebraron en 1982-1983. El *American Council of Learned Societies* y el Departamento de Historia de la Universidad de California en Berkeley me procuraron fondos el año de vacaciones durante el que realicé mis primeros pasos de este proyecto, en 1980-1981. En 1982, la Fundación John D. and Catherine T. MacArthur me proporcionó una imprevista posibilidad de ocio, y con ella la responsabilidad de concluir este libro en una escala y con una rapidez que hubieran sido impensables en cualquier otra circunstancia. He sido más que afortunado en los distintos ambientes donde se ha escrito este libro. Se trataba de una empresa ambiciosa, y se puso en marcha con la sensación de alborozo y de propósito sosegado que siempre asociaré con la Universidad de California en Berkeley. Lo acabé en el Departamento de Historia de la Universidad de Princeton, entre nuevos amigos, depurado por

4. C. P. Cavafy, *Manuel Commenus*, verso 2. [Trad. cast.: K. Kavafis, *Poesías completas*, Hiperión, Madrid, 1976.]

los recursos de las nuevas bibliotecas y adoctrinado por los regulares contactos con los estudiosos que visitaban el vecino *Institute for Advanced Studies*. Durante todos estos años supe que podía confiar en las discretas y pertinentes riquezas de la Biblioteca Marciana de Venecia, así como en la infalible cortesía e interés de Marino Zorzi. Como profesor visitante y colega de Giorgio Cracco en el *Istituto di Storia Medioevale e Moderna* de la Universidad de Padua, en 1986, presenté la versión casi defintiva de parte de este libro bajo la forma de conferencias y de seminarios profundamente provechosos. En todo este período, he aprendido lo que significa la amistad intelectual como nunca antes. Los nombres que ahora menciono, ordenados de modo sobradamente anónimo por el sistema alfabético en la página impresa, han sido para mí cada uno de ellos un recordatorio de los inextricables lazos de compañerismo, sinceridad y compartido interés que han aportado el aliento de la vida al crecimiento lento y en buena medida impredecible de este libro: Caroline Bynum, Han Drijvers, Elizabeth Gilliam, Susan Harvey, Tom Laqueur, Glenn Most, Elaine Pagels, Carol Quillen, Susan Watkins, Michael Williams y Froma Zeitlin. Las dos bibliografías (de fuentes originales y de literatura suplementaria), el índice onomástico y temático y el cuadro cronológico —es decir, todo lo que hace que un texto sea útil a los estudiosos y navegable para los lectores— son obra de una persona: Catherine Peyroux. Confío en que cuantos utilicen este libro también llegarán a sentir un poco de mi misma honda gratitud por su entusiasmo atento y su perseverante precisión. No obstante, deben tener presente que las bibliografías, bien que extensas, no pretendían ser exhaustivas: la lista de fuentes originales, sobre todo, sólo hace constar las ediciones y traducciones que yo mismo he llegado a usar, o bien que me ha parecido que merecían ser recomendadas a los estudiantes, mientras preparaba este estudio. Mi uso de las citas bíblicas ha sido igualmente flexible.*

* En la traducción se han unificado todas las citas bíblicas siguiendo la edición Nácar-Colunga, B. A. C., Madrid, 1944. (*N. del T.*)

Que yo sepa, nadie ha mantenido con vigor tan perseverante la necesidad de exactitud en sus estudios históricos como Arnaldo Momigliano. Su sentido de la exactitud, así como la amplitud espléndidamente exenta de constricciones y la calidez humana de su interés por el papel del judaísmo y el cristianismo en la historia del mundo antiguo, me han servido de modelo e inspiración desde hace ya treinta años. Es para mí un honor dejar en claro, al dedicarle este libro, el hecho de que ha sido mi maestro y mi amigo.

Arnaldo Momigliano murió entre el momento en que leyó el borrador casi definitivo de este libro y la preparación del manuscrito para la imprenta. Poco consuelo cabe para semejante pérdida. Uno puede, por lo menos, volcar sus sentimientos en el molde que proporcionaron sus propias palabras cuando escribió sobre otro asombroso erudito del mundo antiguo, Michael Rostovtzeff: «Quienes lo han conocido han conocido la grandeza. Siempre conservarán el recuerdo de un historiador valiente y honesto para el que civilización significaba libertad creativa».[5]

Tampoco estaría fuera de lugar citar en memoria suya un dicho de rabinos que, dada su antigua solemnidad, sigue teniendo su sitio, como tan bien sabía Arnaldo Momigliano, en muy distintas circunstancias de nuestros tiempos: «Todo juez que juzga un juicio con verdad, ateniéndose a la verdad del asunto, hace que la gloria de Dios habite en Israel».[6]

PETER BROWN
Princeton
25 de marzo de 1987

5. A. D. Momigliano, «M. I. Rostovtzeff», *The Cambridge Journal* (1954) 7:346.
6. *Talmud de Babilonia: Sanhedrin* 7a.

PRIMERA PARTE

De Pablo a Antonio

1. *Cuerpo y ciudad*

I UNA MURALLA PARA LA CIUDAD

En la costa meridional de Turquía, a mediados del siglo V, un sacerdote cristiano del santuario de Santa Tecla en Seleucia (actualmente Meryemlik, cerca de Silifke) decidió escribir una versión mejorada de la leyenda de la santa virgen. En ella se presentaba a Támiris, el rechazado prometido de Tecla, acusando a san Pablo ante el gobernador local por haber predicado en la ciudad la virginidad permanente y, con la virginidad, el abandono del matrimonio:

> Este hombre ha introducido una nueva doctrina, extravagante y destructiva para el género humano. Denigra el matrimonio: sí, el matrimonio, del que se puede decir que es el principio, la raíz y el origen de nuestra naturaleza. Las ciudades, los pueblos y la cultura han surgido gracias a él. En él se basan la agricultura, la navegación de los mares y todas las artesanías de este estado: los tribunales, el ejército, el alto mando, la filosofía, la retórica y todo el enjambre zumbante de los rétores. Lo que es más, del matrimonio proceden los templos y santuarios de nuestra tierra, los sacrificios, los rituales, las iniciaciones, los rezos y los solemnes días de intercesión.[1]

No deberíamos descartar y dejar de lado el discurso de Támiris como un mero vislumbre grandilocuente de lo ob-

1. *Vita Theclae* 16, en G. Dragon ed., *Vie et Miracles de Sainte Thècle, pp.* pp. 190-192.

vio. Nuestro libro se enmarca dentro de una sociedad más irremediablemente expuesta a la muerte que el más castigado país subdesarrollado del mundo moderno. En su apogeo, los ciudadanos del Imperio Romano, en el siglo II, venían al mundo con una expectativa media de vida inferior a veinticinco años. La muerte se abatía ferozmente sobre los jóvenes. Los que sobrevivían a la infancia continuaban corriendo riesgo. Sólo cuatro de cada cien hombres, y una proporción de mujeres inferior, vivía más allá de los cincuenta años.[2] Era una población «esquilmada por la muerte».[3] En tal situación, sólo unos pocos privilegiados o excéntricos podían disfrutar de libertad para hacer lo que gustaran con sus impulsos sexuales. Permisiva en tantos aspectos de los asuntos sexuales, la ciudad de la antigüedad esperaba de sus ciudadanos que gastaran la parte imprescindible de sus energías en engendrar y criar hijos legítimos que sustituyeran a los muertos.[4] Fuese mediante una legislación intencionada, como la del emperador Augusto, que penalizaba a los solteros y recompensaba a las familias por tener hijos, o simplemente por medio del indiscutido peso de la costumbre, se fomentaba con discreción que los jóvenes y las mujeres utilizaran sus cuerpos para la reproducción. La presión que recaía en las mujeres jóvenes era inexorable. Para que la población del Imperio Romano se mantuviera cuando menos estable, al parecer hacía falta que cada mujer tuviera una media de cinco hijos.[5] Las muchachas

2. A. R. Burn, «Hic Breve Vivitur», pp. 1-31. Keith Hopkins, «On the Probable Age Structure of the Roman Population», pp. 245-264, recomienda precaución; véase también Bruce W. Frier, «Roman Life Expectancy: Ulpian's Evidence», pp. 213-251.

3. Juan Crisóstomo, *de virginitate* 14.1, en H. Musurillo y B. Grillet eds., *Jean Chrysostome: La Virginité*, p. 138. [Trad. cast.: véase el catálogo de la B. A. C.]

4. Véase especialmente P. A. Brunt, *Italian Manpower*, pp. 558-566; y B. Rawson, «The Roman Family», en Rawson ed., *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, pp. 9-10, sobre la legislación de Augusto; P. Veyne, «Rome devant la prétendue fuite de l'or», pp. 231-234, es preceptivo sobre las actitudes que hay detrás de la legislación. Véase ahora Peter Garnsey y Richard Saller, *The Roman Empire*, pp. 126-147.

5. Frier, «Roman Life Expectancy», p. 248, cita a E. A. Wrigley en C. Tilly ed., p. 148. Esta sociedad «apenas» podía tolerar las opciones

jóvenes eran reclutadas pronto para la tarea. La edad media de las muchachas romanas al contraer matrimonio es probable que fuese tan baja como catorce años.[6] En el norte de África, casi el noventa y cinco por ciento de las mujeres que constan en las lápidas habían estado casadas, más de la mitad de ellas antes de cumplir los veintitrés años.[7]

Los habitantes de una comunidad mediterránea de la antigüedad, como la pequeña ciudad de Seleucia o la ciudad interior de Iconio (la moderna Konia), donde tan desacertadamente se había desposado Tecla con Támiris, sabían muy bien que el fértil paisaje mediterráneo, punteado de ciudades antiguas y templos inmemoriales, podía desaparecer por falta de hombres. Sabían que contaban con pocos recursos más seguros para favorecer la continuidad y la cohesión, y de los que ellos fueran directamente responsables, que sus propios cuerpos.[8] Para que su pequeño mundo no pereciera por falta de ciudadanos, debían reproducirlo en cada generación mediante el matrimonio, las relaciones sexuales y la procreación y crianza de hijos. Como señalaban los oponentes a Pablo y a Tecla, la procreación, y no la escalofriante doctrina introducida por san Pablo, era la única forma de asegurar la «resurrección de los muertos». La verdadera resurrección consistía en:

> Lo que tiene lugar a través de la naturaleza del mismo cuerpo humano y que por medios humanos se realiza todos los días... la sucesión de hijos que nacen de nosotros, mediante

---

personales, puesto que debía procurar ser todo lo fértil posible para tan sólo sobrevivir».

6. Keith Hopkins, «The Age of Roman Girls at Marriage», pp. 309-327. Pero véase ahora Brent Shaw, «The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations».

7. Las conclusiones de B. W. Frier, «The Demography of the Early Roman Empire», aparecerán en el importante volumen de la nueva edición de *The Cambridge Ancient History*. Estoy en deuda con el autor por haberme mostrado el manuscrito.

8. Polibio, *Historia* 36.17.5-10, sobre el despoblamiento de Grecia: «A este respecto no servía de nada pedir a los dioses que propusieran algún medio para librarse de tal desgracia. Pues cualquier hombre normal le dirá que la cura más eficaz han de ser las acciones de los hombres».

> los cuales se renueva en su descendencia la imagen de quienes los engendraron, de manera que da la impresión de que quienes murieron hace mucho tiempo siguen moviéndose de nuevo entre los vivos, como si hubieran resucitado de entre los muertos.[9]

Fuera de la ciudad, las inscripciones de las tumbas decían incesantemente a los vivos que la cadena de la vida humana no había sido rota por la muerte. Los muertos siguen siendo «ejemplos de virtud» para los vivos. Han sido «adornados con las virtudes de los antepasados». Su *eutaxia* —la impecable conducta de los hombres y mujeres acomodados que de hecho controlaban las ciudades del Imperio— sería repetida exactamente por los vivos y traspasada, una vez más, a sus hijos.[10] Era un mundo decidido a admitir que no existía ruptura en el pausado fluir de la vida civilizada generación tras generación.

Continuaban existiendo solteros en los círculos de clase alta, aunque en ocasiones eran censurados por los emperadores preocupados por el bien público. A los filósofos, individualistas y profesionales, se les había dado permiso para alardear de su excentricidad manteniéndose sin herederos legítimos e incluso practicando la continencia de por vida. Pero incluso un filósofo podía ser instado a que «legara una copia de sí mismo» para la posteridad:[11] se le urgía a casarse, «a interesarse por su propia ciudad y a convertir su hogar en una muralla que la protegiera».[12]

Las vírgenes, sin embargo, han formado parte del eterno paisaje religioso del mundo clásico. Sorano, un médico griego que escribía en Roma en el siglo II, aseguraba a sus lectores que la extraña castidad de estas mujeres no era perjudicial para su salud: algunas «tienen problemas menstruales y se ponen gordas y desproporcionadas», pero se debía

9. *Vita Theclae* 5, p. 188.

10. Louis Robert, *Hellenica*, pp. 226-227, y Jeanne y Louis Robert, *La Carie*, inscripciones números 70 y 71, p. 177.

11. Luciano, *Demonax* 55.

12. Musonio Rufo, *Fragmento* 14, edición de Cora E. Lutz, pp. 33-36.

a la falta de ejercicio, como consecuencia de vivir confinadas en los santuarios de los que eran guardianas perpetuas.[13]

Es innegable que los siglos habían conglomerado gran cantidad de asociaciones alrededor de tales figuras. Muchas de estas asociaciones se arracimaron posteriormente alrededor de las vírgenes cristianas. Debemos cuidarnos, no obstante, de no apreciar algunas diferencias decisivas entre las sacerdotisas paganas vírgenes y, posteriormente, las monjas cristianas. El mensaje que transmitían mujeres como las Vírgenes Vestales de Roma y las sacerdotisas y profetisas vírgenes del mundo clásico griego era que su condición tenía una importancia crucial para la comunidad, precisamente porque era anómala.[14] Encajaban dentro de un espacio claramente demarcado dentro de la sociedad ciudadana.[15] Aunque eminentes y admirables, no se pensaba que representaran la cumbre de la naturaleza humana. Su virginidad no significaba para el conjunto de la comunidad una perfección perdida hacía tiempo. No representaba el estado originario de la especie humana, accesible y deseable de recuperar por los hombres tanto como por las mujeres. La castidad no anunciaba la luz auroral del fin de los tiempos, después de milenios de extraviadas escaramuzas con la muerte a través de las relaciones sexuales matrimoniales, como el Pablo de nuestra leyenda había predicado en términos nada equívocos a Tecla. La castidad de muchas sacerdotisas vírgenes no era algo que ellas eligieran libremente. Su decisión de no contraer matrimonio no manifestaba ninguna clase de libertad heroica de la voluntad individual. La ciudad reclutaba a sus vírgenes

13. Sorano, *Gynaecia* 1.7.32.1, edición de J. Ilberg, p. 21; *Soranus' Gynaecology*, edición de O. Temkin, p. 29.

14. Mary Beard, «The Sexual Status of the Vestal Virgins», pp. 12-27, es un estudio modelo. Y Giulia Sissa, *Le Corps virginal*, abre nuevas perspectivas sobre el significado de la virginidad en la antigua Grecia. Por el contrario, E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, reúne muchos datos, se cita cumplidamente y está anticuado; véase ahora Han J. W. Drijvers, entrada Virginity, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, M. Eliade ed.

15. Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, pp. 347-348, se ocupa de ejemplos de sacerdotisas vírgenes en el siglo II d. de C.

por el procedimiento de dedicarlas al servicio de los dioses. Muchas sacerdotisas vírgenes, como las Vestales de Roma, eran libres de casarse a edad avanzada. En su caso, lo que había importado era una suspensión esmeradamente tramada del proceso normal, según el cual las muchachas pasaban sin interrupción de la pubertad a la maternidad. Al no casarse hasta tener treinta años, las Vírgenes Vestales destacaban como notorias anomalías. Eran las excepciones que reforzaban la regla. La presencia en algunas ciudades de un puñado de muchachas jóvenes elegidas por otros para renunciar al matrimonio, mantenía viva la conciencia de los contemporáneos sobre la importancia del matrimonio y la maternidad como el destino indiscutido de todas las demás mujeres:

> Inmediatamente después de cumplir los catorce años, las mujeres son llamadas «señoras» por los hombres. Y de ese modo, cuando ven que no tienen otra posibilidad que la de ser compañeras de lecho de los hombres, comienzan a embellecerse y a poner todas sus esperanzas en ello.[16]

Introducir una muchacha joven en la familia y engendrar hijos con ella planteaba a los varones de buen pasar problemas sobre los que se explayaban con considerables detalles sus iguales y mentores más cultos.[17] Consideremos el mundo matrimonial y sexual de la clase alta —por desgracia, la única que nos es posible vislumbrar con nuestros datos— siguiendo el estrecho haz de luz que es el extenso corpus de escritos prescriptivos. Debemos usar este tipo de datos con extremada precaución al reconstruir las realidades del matrimonio y del comportamiento sexual en el mundo romano. No obstante, estos datos revelan qué era lo que se consideraba deseable, incluso de sentido común, en-

16. Epicteto, *Enchiridion* 40, W. A. Oldfather ed. y trad., en *Epicteto* 2:525.

17. Sobre esta literatura, Michel Foucault, *Le Souci de Soi*, pp. 90-100 y 173-216, contiene reflexiones de las que me siento especialmente deudor (versión inglesa de R. Hurley, *The Care of the Self*, pp. 72-80 y 147-185). [Trad. cast.: *La inquietud de sí.* Siglo XXI, 1987.]

tre las personas acomodadas: lo cual nos permite trazar los horizontes más allá de los cuales se sentirían renuentes a pensar la mayoría de los varones educados de este siglo y otros posteriores. Lo mismo que la música conocida desde antiguo, las *idées reçues* del mundo de la antigüedad llenaban las cabezas de los cristianos educados cuando ellos, a su vez, se pusieron a escribir sobre el matrimonio y sobre el deseo sexual.

En el siglo II, el joven que pertenecía a las clases privilegiadas del Imperio Romano crecía viendo el mundo desde un predominio indiscutido. Las mujeres, los esclavos y los bárbaros eran distintos de él e inferiores a él y esta situación era inmodificable.[18] La polaridad más sobresaliente de todas, la que se daba entre él y las mujeres, se le explicaba en función de una jerarquía basada en la propia naturaleza. Desde el punto de vista biológico, decían los médicos, los varones eran aquellos fetos que habían realizado todo su potencial. Habían acumulado un decisivo excedente de «calor» y de ardiente «espíritu vital» durante las primeras etapas de su coagulación en la matriz. La eyaculación caliente del varón así lo demostraba: «Pues es el semen, cuando posee vitalidad, lo que hace que nosotros los hombres seamos ardientes, firmes de miembros, corpulentos, dotados de buena voz, fogosos, fuertes para pensar y actuar».[19]

Las mujeres, por el contrario, eran varones fallidos. El precioso calor vital no les había llegado en suficiente cantidad cuando estaban en la matriz. Esta carencia de calor las hace más blandas, más líquidas, más viscosas y frías, así como más informes que los hombres. La periódica menstruación demostraba que sus cuerpos no eran capaces de consumir los pesados excedentes que se coagulaban en su interior. Pero

18. Gálatas 3:18 y Colosenses 3:10; Wayne A. Meeks, «The Image of the Androgyne», pp. 167-168 y 180, aporta otros ejemplos de esta triple división. Véase ahora Peter Brown, «Antiquité tardive», en P. Veyne ed., *Histoire de la Vie Privée*, pp. 239-250. [Trad. cast.: *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1991.]

19. Areteo, *Causas y síntomas de las enfermedades crónicas* 2.5, en la versión de F. Adams, *The Extant Works of Aretaeus the Cappadocian*, pp. 346-347.

éstos eran precisamente los excedentes que se necesitaban para alimentar y contener la caliente semilla masculina, dando de este modo lugar a los hijos. Si esto no fuera así, añadía el médico Galeno, los hombres podrían pensar que «el Creador ha hecho a propósito la mitad de la especie imperfecta y, por así decirlo, mutilada».[20]

Comprensiblemente, estas afirmaciones hieren la sensibilidad del lector moderno. Hay que recordar que este tipo de opiniones eran habituales desde hacía más de medio milenio y que continuarían siéndolo hasta nuestro siglo. Eran eficaces para reducir a las mujeres a una posición inferior a la del hombre dentro de una jerarquía «natural» incuestionable. En el siglo II, no obstante, la noción también se explotaba para someter a los propios hombres a un incesante proceso de armonización. Ni siquiera los hombres podían estar absolutamente seguros de sí mismos. Su superioridad sobre las mujeres no se basaba en una «fisiología de la inconmensurabilidad», como la que se elaboró en el siglo XIX para declarar que los hombres eran irrevocablemente distintos de las mujeres.[21] Las entidades médicas calor y espíritu vital eran elementos imponderables en la constitución del varón. Cabe suponer que los hombres siempre tenían más de ese precioso calor que las mujeres; pero este calor, si no se ponía en actividad, podía enfriarse, lo cual podía dar lugar a que un hombre se aproximara al estado de las mujeres. En el mundo romano, la apariencia física y el reputado carácter de los eunucos operaban como un permanente recordatorio de que el cuerpo masculino era un objeto de una plasticidad espantosa. Como proponía Galeno en su tratado *Sobre la semilla*, la falta de calor desde la infancia puede hacer que el cuerpo del varón recaiga en el estado de indi-

20. Galeno, *de usu patium* 14.6, en C. G. Kühn ed., *Galeni Opera* 4:162; M. T. May trad., *Galen: On the Usefulness of the Parts of the Body*, 2:620. Ian MacLean, *The Renaissance Notion of Woman*, pp. 8-27, es un adecuado sumario de la tradición clásica y su legado; Thomas Laqueur, «Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology», en especial pp. 4-7, es erudito y perceptivo.

21. Laqueur, «Orgasm», p. 3.

ferenciación originaria.[22] Ningún hombre normal podía convertirse realmente en mujer; pero todo hombre temblaba al verse a punto de volverse «afeminado». Su frágil calor era una fuerza incierta. Para que se conservara eficaz, había que mantener conscientemente su impulso. Nunca era suficiente con ser varón: un hombre tenía que esforzarse para mantenerse «viril». Tenía que aprender a excluir de su carácter y de su porte y temple corporales todos los rasgos evidentes de «blandura», que delataran que estaba sufriendo una transformación femenina. Los notables de las pequeñas ciudades del siglo II se miraban unos a otros con ojos duros y clarividentes. Se fijaban en la manera de andar de los hombres.[23] Reaccionaban al ritmo de sus palabras.[24] Escuchaban atentamente la resonancia de su voz.[25] Cualquiera de estos rasgos podía traicionar la ominosa pérdida de fuerza fogosa y ardiente, un debilitamiento de la nítida contención y un relajamiento de la tensa elegancia de la voz y del gesto que hacían hombre al hombre, el amo imperturbable de un mundo dominado.

Guardar los exigentes códigos de conducta no era una cuestión trivial para los hombres del siglo II. Habiéndoles confiado la formidable administración romana la tarea de gobernar sus propias ciudades, las elites del mundo griego (por quienes y para quienes se escribió el grueso de nuestros testimonios) aprendieron pronto y bien cómo imponer a sus iguales y a sus inferiores la «suave violencia» de un estilo de mandar estudiadamente controlado y benevolente: «evitar la discordia, el suave pero firme control del populacho» eran sus principales objetivos políticos y sociales.[26] Se alababan unos a otros sus cualidades de delicadeza, accesibilidad, autodominio y sentimientos compasivos. Contaban

22. Galeno, *de semine* 1.16, en C. G. Kühn ed., *Galeni Opera* 4:586.

23. Polemo, *Physiognomica*, en R. Förster ed., *Physiognomici Graeci* 1:260.

24. Luciano, *Demonax* 12.

25. Aline Rouselle, «Parole et Inspiration: le travail de la voix dans le monde romain», pp. 129-157.

26. C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, p. 119.

con ser tratados de esta forma cortés por el emperador y por sus representantes, y estaban dispuestos a extender estas virtudes bondadosas a sus subordinados leales: un hombre tenía que ser «justo y humano» con sus esclavos, «un padre» para sus sirvientes y siempre «sentirse cómodo» con sus conciudadanos.[27] Incluso sus nodrizas debían tener estas cualidades: debían poner los pañales a los hombrecitos con meticulosidad, «como lo hacen las griegas», para que ellos aprendieran a mantenerse correctamente cuando tuvieran un año.[28]

Toda alteración del talante ecuánime de su estilo de mandar sobre los demás era motivo de aguda preocupación. La ira, y no la pasión sexual, preocupaba a los mentores de las clases altas. Los hombres que patrocinaban sin escrúpulos esa carnicería viril que eran las luchas de gladiadores y que colaboraban con la administración romana para imponer a las clases bajas un sistema penal cada vez más salvaje y autoritario,[29] se cuidaban de que los arrebatos de ira y de crueldad irracional no intervinieran en su trato con los subordinados. El sistema esclavista del mundo antiguo se basaba en la fuerza y en la crueldad. Pero con frecuencia se criticaba el uso de la fuerza por parte de los amos sobre los esclavos. El padre del médico Galeno censuraba a los hombres que se «habían magullado algún tendón mientras golpeaban a sus esclavos en los dientes... Yo he visto a un hombre [agregaba Galeno] que golpeó a un esclavo en los ojos con una pluma de junco».[30]

27. Dos espléndidos ejemplos han sido publicados por P. Hermann en *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften* (1974) III: pp. 439-444, y Paavo Roos y P. Hermann, *Opuscula Atheniensia* (1971) 10:36-39. Sobre el trato a los esclavos, véase Miriam Griffin, *Seneca: A Philosopher in Politics*, pp. 256-285, con las perspicaces observaciones de B. D. Shaw, «The Divine Economy: Stoicism as Ideology», pp. 38-39.

28. Sorano, *Gynaecia* 2.12 (32).19(88).1 y 2.20(40).44(113).1, pp. 66 y 116; traducción de Temkin, pp. 90 y 116.

29. Louis Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, y Peter Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire.*

30. Galeno, *de cognoscendis animi morbis* 1.4, en C. G. Kühn ed., *Galeni Opera* 5:17; traducción inglesa: P. W. Harkins, *On the Passions and Errors of the Soul*, pp. 38-39.

Galeno conoció en Creta a un terrateniente, «persona estimable en otros aspectos», que se abalanzaba sobre sus criados «con las manos, e incluso a veces con los pies, pero lo más frecuentemente con un látigo o cualquier trozo de madera que tuviera a mano».[31]

Galeno aprendió pronto, en su propia familia, a no sorprenderse por la trillada polaridad entre el autodominio «masculino» y su opuesto, la violencia convulsiva que se asociaba con la «femenina» falta de moderación: su padre había sido «el más justo, el más devoto y el más amable de los hombres. Mi madre, sin embargo, era tan propensa a la ira que a veces mordía a sus doncellas».[32]

Las relaciones con los esclavos eran casi sin excepción difíciles. No obstante, con las mujeres las cosas eran distintas. Crear un hogar con una esposa joven era considerado un ejercicio especialmente adecuado para apaciguar el autodominio y para, en último término, incorporar al propio mundo a un «otro» inferior. Los griegos desaprobaban el matrimonio entre niños de los romanos. Las muchachas solían casarse, alrededor de los veinte años, con hombres que hubieran completado los estudios y fueran unos cinco años mayores que ellas. En el mundo latino, al parecer los hombres se casaban incluso más tarde: casi podían tratar a sus jóvenes esposas como a hijas.[33] Plutarco escribió sus *Preceptos conyugales* para una pareja griega, Poliano y Eurídice, hacia el año 100. Resolvía los problemas de jerarquía y de vinculación entre hombre y mujer mediante el expediente de convertir al marido en el mentor filosófico de la esposa. Plutarco advertía a Poliano que las mujeres eran criaturas indisciplinadas. Dejadas a su aire, «conciben muchas ideas funestas, bajos designios y emociones».[34]

31. *Ibid.* 1.4, Kühn, p. 18; Harkins, pp. 38-39.

32. *Ibid.* 1.8, Kühn, pp. 40-41; Harkins, p. 57; compárese con Aristóteles, *Historia Animalium* 608AB.

33. Hopkins, «Age of Roman Girls», p. 314; véase ahora Garnsey y Saller, *The Roman Empire*, pp. 131, 138 y 140.

34. Plutarco, *Praecepta Conjugalia* 48.145E, en F. C. Babbitt ed. y trad., *Plutarch's Moralia.*

Pero exhortaba al diligente joven a no rendirse. Poliano podría incorporar a Eurídice en su propio mundo grave. Ella debía comer con él y sus amigos. De lo contrario aprendería a «atiborrarse cuando estuviera sola».[35] Debía compartir los mismos dioses con él, en lugar de aislarse con los poderes susurrantes que gobiernan las dependencias de las mujeres.[36] La propiedad de ella se iría desvaneciendo silenciosamente en el fondo común, junto con todos los demás aspectos de su vida que ella pudiera calificar de propios.[37] Mientras tanto, Poliano ya habría ejercitado el tacto y estudiado la afabilidad en sus relaciones públicas con los varones iguales e inferiores. El trato con una mujer constituía un desafío mayor para él, precisamente porque no sucedía en el mundo severo y claramente señalizado de la vida pública. Lo hacía aproximarse, más que nunca en su vida, a una amistad desinteresada, basada en su propio talento para ser el guía moral de su esposa. Como consecuencia de su autoridad serena y atinada, Eurídice se uniría «de buena gana» con él, como el cuerpo flexible se atiene ávidamente al alma prudente que todo lo decide.[38]

Encontramos estas mujeres en los sarcófagos de Italia y Asia Menor de los siglos II y III. En éstos, la esposa aparece en actitud atenta, de pie o sentada enfrente del marido, mientras él levanta la mano derecha para refrendar algo, en tanto que en la mano izquierda muestra el pergamino que representa la cultura literaria superior en que basa su derecho al absoluto predominio, tanto en la sociedad en general como dentro del matrimonio.[39] La mujer que aparece en estos sarcófagos ha dejado de ser la criatura que un ardiente hombre joven desfloró abruptamente en pos de herederos, provocando así en la esposa «el pusilánime odio que se de-

35. 15.140A, p. 308.
36. 19.140D, p. 310.
37. 20.140E, p. 312.
38. 33.142E, p. 318.
39. Para un ejemplo italiano y su significación, véase ahora Richard Brilliant, «Una statua ritratto femminile dal territorio di Tarquinia», pp. 1-12.

riva de las coacciones antinaturales».[40] Ella no estará abandonada a sus propios medios, libre de ir agostándose sin que nadie le preste atención en las dependencias de las mujeres. Su cultivado esposo la ha trasladado al círculo encantado de una excelencia compartida.

Especímenes especialmente hermosos de estos sarcófagos se encuentran ahora en el Museo Arqueológico de Konia, la ciudad natal de la legendaria Tecla. De no haber sido por la dramática intervención de Pablo, como ocurre en la leyenda de Pablo y Tecla, para usurpar el papel del varón mentor de la joven, Tecla podría haberse sentado de este modo frente a Támiris. Su concordia matrimonial hubiera irradiado, para quienes construían tan costosos monumentos, un mensaje de orden benigno que se desbordaría, de manera casi natural, de su entorno doméstico a la esfera pública. Un hombre que había sido capaz de «armonizar» con tanta elegancia y autoridad su vida doméstica, cabía pensar que también sería capaz de armonizar «el estado, el foro y los amigos».[41]

Los *Preceptos conyugales* de Plutarco eran un opúsculo pomposo destinado a disfrutar de un gran futuro en los sermones cristianos. Pero la realidad del siglo II estaba de su parte. Nos estamos ocupando de oligarquías regionales muy entrelazadas. Las muchachas procedían de la misma clase que los muchachos; algunas incluso podían ser primas de ellos, y muchas eran hijas y hermanas de amigos y aliados.[42] Habían crecido juntos en grandes familias, en los años relativamente libres que precedían al inicio de la pubertad. Las chicas habían disfrutado en ocasiones de discretas aventuras amorosas con su futuro novio.[43]

40. Plutarco, *Comparación de Licurgo y Numa* 4.1, en B. Perrin ed. y trad., *Plutarch's Lives*, I:395.

41. Plutarco, *Praecept. Conjug.* 43:144C, p. 333.

42. Apuleyo, *Metamorphoses* 4.26.2; E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, pp. 122-123; pero véase Brent D. Shaw y Richard P. Saller, «Close Kin Marriage in Roman Society?», pp. 435-437. Véase ahora la excelente y sugerente síntesis de Aline Rousselle, «Gestes et signes de la famille dans l'Empire romain», pp. 263-264.

43. Elaine Fantham, «Sex, Status and Survival in Hellenistic Athens: A Study of Women in New Comedy», pp. 53-56, revela una situación so-

Las novelas de la época trataban con un respeto nuevo el tema del amor a primera vista entre los jóvenes. Lo mismo el héroe que la heroína eran presentados pasando por pruebas espectaculares con objeto de conservar su castidad para un matrimonio predestinado. El mensaje más evidente de estas novelas era que, entre las clases altas, las almas nobles estaban hechas las unas para las otras: no era un *género* en que los príncipes se casaran con pordioseras.[44]

Una vez casada, la pareja se presentaría en público. La ciudad necesitaba la riqueza de sus mujeres importantes y estaba dispuesta a prodigar honores a aquellas que actuaran como benefactoras de la comunidad.[45] En su *Clave de los sueños*, Artemidoro de Daldis escribió: «Que es bueno para las mujeres y doncellas que son tanto ricas como libres [soñar con que] conducen un carro por la ciudad, puesto que esto significa que recibirán respetados cargos sacerdotales». Para las mujeres pobres, añadía, seguramente semejante exposición a la mirada pública sólo puede presagiar prostitución.[46]

Más adelante en la vida, el hombre puede confiar en encontrar en su esposa la única cosa que no puede confiar en encontrar entre sus iguales: honradez. La *parrhesia*, la decidida franqueza con compañeros y superiores, era una mercancía infinitamente rara y preciosa. Sólo se podía obtener de las dos únicas figuras con autoridad que compartían el mismo bando en la vida política: de un filósofo y de la propia esposa. No debemos subestimar lo mucho que la necesidad de este tipo de intimidad pesaba sobre los hombres del mundo antiguo.[47] Un pagano del siglo IV, Pretextato, escribió sobre su esposa Paulina:

---

cial algo distinta; véase Aristenetes, *Cartas de amor* 1.6, en J. Bernous trad., *Aristénète: Lettres d'Amour*, pp. 18-19.

44. M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, Michael Holquist ed., traduc. de C. Emerson y M. Holquist, pp. 86-110.

45. Ramsay MacMullen, «Woman in Public in the Roman Empire», pp. 212-216, y Riet Van Bremen, «Women and Wealth», pp. 227-234.

46. Artemidoro, *Oneirocritica* 1.56, R. A. Pack ed., p. 56; R, White trad., *The Interpretation of Dreams*, p. 46.

47. Galeno, *de cognosc. anim. morb.* 1.3, Kühn, pp. 8-9; Harkins, pp. 32-33.

> A ti podía confiar las profundidades más ocultas de mi pensamiento...
> Y por eso como amigos nos ha unido la confianza,
> gracias al largo trato y a la común iniciación en los dioses,
> todo en un único lazo de fe, en un único corazón, unidos
> [en el mismo parecer.[48]

En el siglo VI, cuando Teodora reprendió al emperador Justiniano por haber perdido los nervios durante la sublevación de Nica, su frase concluyente —«La púrpura es una mortaja gloriosa»— fue pronunciada en presencia del consejo de estado en pleno. En aquella ocasión, Teodora utilizó la *parrhesia*, el privilegio de hablar con franqueza de que disfrutaba la esposa romana con su marido.[49] Debía haber muchas mujeres así dentro de las atareadas oligarquías del siglo II. Casadas con maridos a quienes las actividades políticas y culturales imponían interminables viajes a los centros de poder, estas mujeres eran encargadas por ellos de dirigir esos imperios en miniatura que eran las fincas de los aristócratas:

> la esposa de Diognetes [probablemente el tutor de Marco Aurelio] soñó que tenía barba en el lado izquierdo de la cara... Durante mucho tiempo, mientras su esposo estuvo viajando fuera del país, ella permaneció en su tierra natal y se cuidó de su familia.[50]

Por lo visto, la familia nuclear, y con ella la tendencia a subrayar los lazos afectivos entre el marido y la esposa y entre los padres y los hijos, ya era un rasgo bien establecido de la sociedad romana, por lo menos en Occidente.[51] Lo

48. H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae* 1259.4-5 y 10-11, I:278.

49. Procopio, *Historia de las guerras* 1,24.37.

50. Artemidoro, *Oneirocritica* 4.83, Pack, p. 298; White, p. 217.

51. Richard P. Saller y Brendt D. Shaw, «Tombstones and Roman Family Relations in the Principate», pp. 134-135; aunque corregido por este artículo en aspectos importantes, Paul Veyne, «La famille et l'amour sous le haut empire romain», pp. 33-63, es un estudio excepcionalmente adecuado para hacer reflexionar y con el que sigo estando en deuda.

significativo del siglo II es la frecuencia con que la concordia doméstica asociada a la familia nuclear se exaltó simbólicamente, como parte del deseo público de recalcar la armonía espontánea del orden romano. El emperador Marco Aurelio puso a su esposa Faustina la Joven en monedas donde estaba grabado el lema *concordia*. Se contaba con que las parejas jóvenes se reunieran para ofrecer sacrificios en honor de «la excepcional concordia» de los esposos imperiales. Los sarcófagos muestran las carreras de eminentes romanos, representados mediante escenas que ilustraban las específicas virtudes tradicionales manifiestas en distintas ocasiones de la vida de sus héroes: las escenas de sacrificios presentaban su *pietas*, las escenas de batalla y de la sumisión de los bárbaros presentaban su *virtus* y su *clementia*. En esta ocasión se elige el momento del matrimonio para representar la virtud social y política de suma importancia que era la *concordia*.[52]

Se esperaba del propio emperador que irradiara decoro matrimonial. En los modelos de discursos para celebraciones imperiales, se aconsejaba al rétor que agregase:

> Gracias al emperador los matrimonios son castos y los padres tienen legítima descendencia... A la dama que ha admirado y amado, ha hecho que también comparta su trono. En cuanto al resto de las mujeres, ni tan siquiera se ha dado por enterado de su existencia.[53]

La concepción romana del matrimonio, en cuanto libre consenso entre marido y esposa, ha sido aclamada como una «idea de notable potencial teórico [como] expresión de un amor íntegro y satisfactorio».[54] No obstante, en los comienzos del período tardío de la antigüedad el gran peso del Imperio había asegurado que el ideal romano de la concordia matrimonial adquiriera una dureza cristalina: la pareja ma-

52. G. Rodenwaldt, «Über den Stilwandel in der antoninischen Kunst», pp. 14-15.

53. Menandro, *Epideictica* 2.1.396, D. S. A. Russell y N. G. Wilson eds. y trads., pp. 90-91.

54. R. O. A. M. Lyne, *The Latin Love Poets*, p. 17.

trimonial no se presentaba tanto como una pareja de enamorados iguales sino como un microcosmos que garantizaba el orden social.

II UNA ESCUELA DE CONDUCTA ORDENADA

Cualquiera que fuese su conducta en la práctica, no era fácil para tales hombres formular por escrito su experiencia de las mujeres. Era difícil expresar cómo las relaciones sexuales, en las que basaban sus esperanzas de tener hijos bien nacidos, encajaban en su acicalado mundo. Galeno admitía que era raro que los dioses hubieran decidido mantener la especie humana por medio de un placer tan vivo y tan poderosamente antisocial, pues «el ejercicio de las partes genitales va acompañado de un grandísimo placer y un violento deseo precede a su uso».[55]

Tampoco era posible eludir este placer. Los tratados eruditos de la época colaboraron con las nociones de sentido común a dotar a los hombres y mujeres de la antigüedad tardía con cuerpos absolutamente distintos de los de las personas de hoy. Eran universos ardientes, en cuyas venas, cerebro y corazón latía el mismo calor y el mismo espíritu vital que brillaba en las estrellas. Hacer el amor era poner en ebullición la propia sangre, mientras el ardoroso espíritu vital se precipitaba por las venas, transformando la sangre en la espuma blanquecina que es el semen. Era un proceso en el que todo el cuerpo —la cavidad craneana, la médula espinal, los riñones y la región del bajo vientre— entraba en juego, «como en un potente coro».[56] Las partes genitales eran meros puntos de paso.[57] Eran los desagües de la cafetera a presión que era el cuerpo humano. Era el cuerpo entero, y no meramente los genitales, lo que hacía posible el

55. Galeno, *de usu partium* 14.9. Kühn, p. 179; May, p. 640.

56. Galeno, *de semine* 1.8, Kühn, p. 569.

57. Danielle Jacquart y Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen-Âge*, p. 16; Laqueur, «Orgasm», pp. 7-16, resume esta tradición y su larga supervivencia.

orgasmo. «En un único impacto de ambas partes», escribió el sombrío pero bien leído cristiano Tertuliano,

> todo el cuerpo humano se agita y espumea semen, al unirse el humor corporal húmedo con la sustancia caliente del espíritu. Y luego (hablo de esto a riesgo de parecer indecoroso, pero no quiero perder la oportunidad de demostrar mi razón), [ya que el cuerpo y el alma fueron creados en el mismo momento] en la última oleada de placer con que acaba, ¿acaso no tenemos la sensación de que algo de nuestra alma ha salido de nosotros?[58]

Aunque fuese una criatura más fría, envuelta en un torbellino de nieblas húmedas, la esposa debía aportarlo todo de sí misma para que su semilla se liberase en la matriz y abrazara la del marido. También debía sentir, un poco después del momento en que eyacula el hombre, «una sensación desacostumbrada y estremecedora».[59] Los hijos bien nacidos, preferiblemente el heredero varón que se parezca a ambos padres (tan profunda ha sido su unión en el acto amoroso), proceden de esa unión.[60] Se juzgaba absolutamente adecuado que Venus, Afrodita, hubiera tomado su nombre de la espuma caliente —el *aphros*— que de esta manera bate contra las orillas del amor.[61] En total, sus mayores más cultos fomentaban vivamente que la joven pareja se fuese a la cama con las cabezas bien llenas de fantasías sobre el gran calor.

Pero los médicos se apresuraron a agregar una significativa nota de advertencia para el varón.[62] La relación sexual conseguida era un acto convulsivo, no muy distinto en sus causas y en sus efectos físicos a un súbito ataque de ira. Tenía un desagradable parecido con el mal caduco: el orgasmo era

58. Tertuliano, *de anima* 27.5, en J. H. Waszink ed., *Corpus Christianorum* 2:823.

59. Sorano, *Gynaecia* 1.12.44, Ilberg, p. 31; Temkin, p. 43.

60. Menandro, *Epideictica* 2.7.407, pp. 180-181.

61. Cornuto, *Theologiae Grecae Compendium* 24, C. Lang ed., p. 45.

62. Véase en especial Foucault, *Souci de Soi*, p. 132; *Care of Self*, p. 110. Sobre estas cuestiones, Aline Rousselle, *Porneia: de la maitrîse du corps à la privation sensorielle*, pp. 23-27, es un estudio que abre nuevos campos. [Trad. cast.: *Porneia*, Península, Barcelona, 1989.]

una «epilepsia leve». ¿Acaso no salían por la boca del epiléptico los mismos espumarajos de sangre blanquecina y burbujeante que por el pene?[63] Nos estamos refiriendo a caballeros cuyos pasos debían ser comedidos, cuyos gestos eran controlados y que habían sido aconsejados por los *Preceptos sobre la salud* de Plutarco a que se conservaran sanos leyendo en voz alta declamaciones de armoniosa composición y a que evitaran los «gritos apasionados y convulsivos» de cualquier clase.[64] Poco puede sorprender que se animara a la joven pareja a acercarse a esto, «la más sagrada de todas las siembras», con la debida circunspección.[65]

La preocupación por la compostura y la ciencia médica convergían en la cuestión del coito. El cuerpo fogoso era un frágil reservorio del que podía escapar la energía vital. Sus fuegos tenían que ser cuidosamente resguardados para que durasen. Se desaprobaba la actividad sexual frecuente. Hacía disminuir la fertilidad de la semilla del varón y por lo tanto las posibilidades de tener hijos. La eyaculación daba lugar a una apreciable disminución del calor que mantenía el ímpetu del hombre viril. La «moralidad obsesivamente viril»,[66] de gran vigencia en el mundo grecorromano, fue revalidada por los manuales de medicina. El amante y el sumiso a la esposa no únicamente se sumen en un sospechoso estado de dependencia emocional de una mujer; desde el punto de vista fisiológico, su progresiva pérdida de calor amenazaba con volverlos «afeminados».

En la raíz de muchas de las actitudes tardías de los clásicos con respecto al cuerpo del varón está la poderosa «fantasía de la pérdida de espíritu vital». Se trata de una de las muchas nociones que aportaron un firme apoyo a la continencia masculina en la sabiduría popular de un mundo donde pronto se predicaría el celibato cristiano.[67] El hom-

63. Clemente de Alejandría, *Paidagogos* 2.10.94.3; Areteo, *Causas y síntomas de las enfermedades agudas*, 1.5, p. 246.

64. Plutarco, *de sanitate tuenda* 16.130A, en F. C. Babbitt ed., *Plutarch's Moralia*, 2:251.

65. Plutarco, *Praecet. Conjug.* 41.144B, p. 331.

66. Veyne, «Amour et famille», p. 54.

67. Rousselle, *Porneia*, p. 26.

bre más viril era aquel que había retenido la mayor parte de su espíritu vital, es decir, el que había perdido poco o ninguna semilla. De ahí la ambivalencia que envuelve la figura del eunuco pospúber, como los autocastrados devotos de Atis. Lejos de desintegrarse en una condición presexual informe, como ocurría con los castrados de jóvenes, el hombre maduro que se ha convertido a sí mismo en eunuco, ligándose cuidadosamente los testículos, se convierte en un *asporos*, en un hombre que no desperdicia nada de su espíritu vital en los demás.[68] Galeno creía que si se castraba a los atletas olímpicos de tal modo que sus reservas de calor no fueran afectadas por la operación, se volverían más fuertes.[69] Sorano estaba de acuerdo: «Los hombres que se mantienen castos son más fuertes y mejores que los demás y tienen mejor salud durante su vida».[70]

Para conservar la voz varonil cuyo resonar gustaba de escuchar Quintiliano en las salas de los tribunales que rodeaban el foro, «fuerte, rica, flexible y firme», el activo abogado debía practicar, entre otras cosas, la «abstinencia sexual».[71] Artemidoro escribió sobre un atleta:

> soñaba con cortarse los genitales, vendarse la cabeza y ser coronado [vencedor]... Mientras se mantuvo virgen [*aphthoros*] su carrera atlética fue brillante y distinguida. Pero en cuanto comenzó a tener relaciones sexuales, su carrera concluyó sin gloria.[72]

Debemos tener cuidado en no sacar de todas estas advertencias la conclusión de que los hombres del siglo II estaban obsesionados por el miedo al sexo. Muy por el contrario, consideraban que el acto sexual era uno de los muchos aspectos de su vida que podían poner bajo su control mediante el buen sentido y la educación. Acomodados, bien

68. *Ibid.*, pp. 157-164.
69. Galeno, *de semine* 1.8, Kühn, p. 571.
70. Sorano, *Gynaecia* 17.30.2, Ilberg, p. 20; Temkin, p. 27.
71. Quintiliano, *Institutio oratoria* 11.3.19.4, H. E. Butler ed. y trad., 4:253.
72. Artemidoro, *Oneirocritica* 5.95, Pack, p. 324; White, pp. 242-243.

ejercitados y alimentados, sabían cómo contrarrestar los peligros que pudieran acompañar a sus periódicos y sin lugar a dudas placenteros desembolsos de espíritu vital por medio de un régimen de dieta y ejercicio juiciosamente elegido. Incluso a veces aconsejaban los médicos eyaculaciones, para así aliviar al cuerpo de los excesivos depósitos de semilla que eran causa de dolores de cabeza y apatía: los caballeros preocupados por la salud, escribió Galeno, hacían el amor incluso cuando el acto no les reportaba ningún placer especial.[73]

Las relaciones sexuales eran algo que los caballeros prevenidos creían que podían controlar. Se fomentaba que la pareja casada creyese que el coito en sí, si se llevaba a cabo en el debido estado mental —es decir, con el correcto decoro— tendría un efecto positivo sobre el carácter y el sexo del niño resultante, y por supuesto que la omisión de tal decoro podía producir una descendencia digna de vergüenza y piedad. El mito del sexo eugenésico estuvo muy difundido, aunque los mismos datos han aparecido también profusamente en las fuentes judías. El mito proporcionaba a la pareja joven un temible acuerdo sexual de doble filo. Implicaba que la joven novia tenía que participar conscientemente, como partícipe de buen grado, en el acto sexual. Su espíritu tenía que estar, si no exactamente regocijado, al menos tranquilo en el momento de la concepción.[74] Esta creencia protegía a la muchacha de los peores efectos de una cópula brutal y sin sentimientos: sólo las personas sin educación, decían los rabinos, omitirían acariciar a una mujer antes de tratar de engendrarle un hijo.[75] Pero el mito eugenésico también imponía a la mujer una disciplina de características íntimas y veladas. Al ser ella la parte más fluida e inestable, aquella cuya semilla aportaba el alimento húme-

73. Galeno, *de locis affectis* 6.5, en C. G. Kühn ed., *Galeni Opera* 8:417-420; véase en especial Rousselle, *Porneia*, pp. 29-31, Foucault, *Souici de Soi*, pp. 167-168 (*Care of Self*, pp. 142-143) y Lane Fox, *Pagans and christians*, pp. 348-349.

74. Sorano, *Gynaecia* 1.10.39.2, Ilberg, p. 27; Temkin, pp. 37-38.

75. Véase en especial *Talmud de Babilonia: Niddah* 31b, en I. Epstein trad., p. 217, y *Talmud de Babilonia: ʿErubin* 100b, en *ibid.*, pp. 696-698.

do del hijo, la esposa tenía la especial obligación de concentrarse mentalmente durante el coito. En ese momento, las imágenes y emociones impropias podían afectar al temperamento del hijo del marido: pues

> Frecuentemente, si la mujer duerme con el marido sin necesidad mientras su corazón está con el adúltero con quien habitualmente copula, el niño que pueda dar a luz nacerá pareciéndose al adúltero.[76]

El hecho de que este fragmento particularmente desagradable de sabiduría folclórica aparezca en la guía espiritual de un tratado gnóstico demuestra cuán generalizada y dominante podía ser tal creencia.

La noción de sexo eugenésico imponía lo mismo al hombre que a la mujer códigos de decoro en el lecho que eran una continuación de su personalidad pública. La insistencia de los estoicos en que el coito sólo debe ocurrir «de acuerdo con la naturaleza» coincide con esta poderosa fantasía.[77] Para los estoicos, el coito sólo debía emplearse para hacer niños. La pareja no debía hacer el amor sólo por el placer; incluso las posiciones a adoptar debían ser las que permitían que la semilla se «sembrara» con mejores efectos. Todas las demás prácticas sexuales eran *tolméma*: eran «actos gratuitos».[78] Los filósofos consideraban estos actos como afirmaciones escalofriantes de libertad arbitraria por parte de los seres humanos, con objeto de disponer a su gusto de sus cuerpos. La adopción de una gama de posturas sexuales era un modo de retozar en presencia de la gran madre del género humano, la «Naturaleza»: «los hombres inventaron otras posturas a resultas de la lascivia, el libertinaje y la embriaguez».[79]

76. *Evangelio de Felipe N. H. C.II.3* 78, en W. W. Isenberg trad., *The Nag Hammadi Library*, p. 147. Restricciones similares pueden recaer sobre el hombre: véase *Talmud de Babilonia: Necarim* 20a, I. Epstein trad., p. 57.

77. John T, Noonan, *Contraception*, pp. 46 y 75, proporciona una clara descripción de esta doctrina.

78. Musonio Rufo, *Fragmento* 12, Lutz, p. 86.10.

79. Artemidoro, *Oneirocritica* 1.79, Pack, p. 94; White, p. 63.

Las actitudes estoicas respecto a las relaciones matrimoniales supeditan la posibilidad de satisfacción erótica a las actitudes graves y resueltas del hombre público. Incluso la alcoba conyugal debía ser «una escuela de comportamiento disciplinario».[80] En el momento del coito, los cuerpos de la elite no debían permitirse ni tan siquiera un solitario remolino al azar en la solemne corriente que fluye de generación en generación a través del tálamo conyugal.

A pesar de las evidentes limitaciones, los testimonios que hemos tenido en cuenta hasta ahora prestan poco apoyo a la extendida idea romántica de que el mundo romano precristiano era un soleado «edén de la no-represión».[81] Todavía es menos explicable, e implícitamente excusable, la austeridad de la ética sexual cristiana, y la novedad del énfasis cristiano en la total renuncia sexual, como simplemente una reacción comprensible, aunque excesiva, a la corrupción que prevalecía entre las clases cultivadas del Imperio.[82] En lugar de eso, lo que tenemos es un Imperio cuyo tono hace tiempo que ha sido establecido por personas sombrías y meticulosas. Sus mentores escribieron con tal extensión sobre los temas de las mujeres y el matrimonio, e incluso sobre las relaciones sexuales, que dieron con la vía para hacer posible que los miembros de la clase alta pensaran en voz alta, entre ellos, sobre los importantes asuntos del poder, la debida disciplina y la imperturbable continuidad.

Las clases gobernantes no tenían la menor intención de

80. Plutarco, *Praecept. Conjug.* 47.144F, p. 334.

81. Paul Veyne, «L'Empire romain», *Histoire de la vie privée*, p. 196 (*History of Private Life*, p. 202). Este ensayo es la evocación más vívida y provocativa del tono moral del Alto Imperio: véase en especial pp. 179-199 (*Private Life*, pp. 183-205).

82. Dos ejemplos pueden bastar: W. Rordorf, «Marriage in the New Testament and in the Early Church», p. 208 («Sabemos perfectamente que la desconfianza de los Padres de la Iglesia hacia la sexualidad fue una reacción contra el libertinaje del Imperio Romano tardío»); B. Grillet y G. H. Ettlinger eds., *Jean Chrysostome: À une jeune veuve sur le mariage unique*, Sources chrétiennes 138:40 («cette sage conduite de vie qui prévalut sans doute dans les milieux chrétiens, tranchant sur la corruption et la 'débauche legalisée' de la societé païenne»).

aflojar su dominación de un mundo que contemplaban con inflexible certidumbre. La inestabilidad del siglo III produjo pocos cambios en este aspecto: sencillamente endureció su resolución de atenerse a la autodisciplina y a mantener los símbolos del orden público que habían pasado a ocupar el primer plano en los que eran tiempos más pacíficos. La *severitas*, la austeridad dura y viril, que hacía pocas concesiones a las mujeres y a los placeres, era la moneda corriente en que se expresaba la conciencia pública en el siglo III. La conversión de Constantino al cristianismo sólo hizo irreversible el endurecimiento del estado de ánimo público. Igual paganos que cristianos, en los últimos siglos del Imperio Romano las clases altas vivían según un código sexual de contención y de decoro público a los que gustaba pensar que proseguía la austeridad viril de la Roma arcaica. La tolerancia sexual estaba fuera de lugar en el ámbito público. A mediados del siglo IV d. C., el emperador Joviano, aun siendo un exaltado cristiano, tenía una excesiva afición a la bebida y a las mujeres; pero eran faltas, observó un pagano contemporáneo, «que sin ninguna duda hubiera corregido [de haber vivido más tiempo] en consideración a la dignidad imperial».[83]

Un ejercicio escolar latino de la misma época, procedente de Galia, presenta el discurso de un padre cuyo hijo se ha deshonrado comportándose mal en un banquete:

> ¿qué dirá la gente viendo tu comportamiento?... Quien da consejo a los demás debe saber cómo dominarse a sí mismo... Tú has incurrido en una profunda vergüenza.[84]

El padre del joven no necesitaba ser cristiano para insistir en la conducta en público de su hijo con una rectitud puritana, más próxima a la que profesan los hombres en un país musulmán fundamentalista que a las románticas fantasías modernas sobre el Imperio Romano «decadente».

No obstante, estos códigos no se aplicaban a todo el

83. Ammiano Marcelino, *Res Gestae* 25.10.15.

84. A. C. Dionisotti, «From Ausonius 'Schooldays'», p. 103, líneas 66-67.

mundo. Incluso entre las elites, eran cuestión de elección. Al fin y al cabo, es bastante posible dominar la región propia, engendrar hijos bien conformados y llegar a la tumba con una reputación de imperturbable concordia matrimonial sin tener que llenarse la cabeza con tantas sutilezas doctas. Ciertas restricciones que llegaron a ser propugnadas en los círculos cristianos pesaban muy poco sobre los varones de clase alta. El griego o romano acomodado era propietario de esclavos. Los hombres eran propietarios de los cuerpos de sus sirvientes masculinos y femeninos. Dentro de los muros de una gran casa laberíntica, repleta de sirvientes jóvenes sobre los que el amo tenía un poder soberano, la fidelidad a la propia esposa constituía una opción personal. A pesar de las severas leyes que condenaban el adulterio de las mujeres casadas, la infidelidad de sus maridos no entrañaba ningún castigo legal y muy escasa desaprobación moral. Se creía que era suficiente con limitar la infidelidad «a los muros que encierran la casa, sin restringirla al tálamo conyugal».[85] No se fomentaba que el marido viviera en los burdeles, que tuviera un *ménage* aparte ni que introdujera nuevas mujeres en su casa. Pero la infidelidad con las sirvientas era «una cosa que algunas personas consideraban casi no censurable, puesto que se cree que todo amo tiene entre sus poderes el de utilizar a sus esclavos como quiera».[86]

Los dirigentes de la Iglesia cristiana a finales de la antigüedad siguieron a los filósofos al condenar lo anómalo de la «doble moral» romana, que castigaba el adulterio de la esposa mientras que aceptaba la infidelidad del marido. Pero los clérigos demostraron estar tan poco preparados como antes los filósofos para acabar con la institución de la esclavitud doméstica. Vacilando acerca de la cuestión, se condenaron desde un principio a una honorable ineficacia en el tratamiento de la fidelidad marital. La mayor parte de las infidelidades consistía en acostarse con los propios esclavos:

85. Lactancio, *Divine Institutes* 6.23; *Patrologia Latina* 6:719A; Veyne, «L'Empire romain», *Vie privée*, pp. 82-83 (*Private Life*, pp. 72-73), describe estas familias.

86. Musonio Rufo, *Fragmento* 12, Lutz, p. 86.30.

era sencillamente una afirmación más, entre tantísimas otras, del poder del amo sobre los cuerpos de sus subordinados. Medio milenio después de que Musonio Rufo condenara a los maridos infieles, en los cementerios de la iglesia en Arles todavía resuenan las carcajadas de los hijos de los cristianos acomodados que presumen de sus hazañas sexuales con sirvientas.[87]

Los autores del siglo II expresan sus preceptos en términos universales. En realidad, escribían para unos pocos privilegiados. Los códigos de conducta sexual que hemos descrito eran valorados por los destinatarios del consejo moral porque se consideraban acordes con el refinamiento y el autodominio que distinguían a las personas con prosapia de sus díscolos inferiores. Estas elevadas normas de distinción, en el matrimonio como en todo lo demás, no tenían por qué compartirse con otras personas.[88] De ahí las flagrantes incoherencias de la época, sobre las que constantemente llamaron la atención los predicadores y los polemistas cristianos. Los hombres que deseaban trazar a su alrededor y alrededor de las mujeres de su familia un caparazón de rigor moral estaban absolutamente dispuestos a consolidar su posición en las ciudades por medio de los grandes momentos permisivos de los juegos públicos, donde la crueldad y el placer erótico se consideraban absolutamente normales. Tampoco en esto significó nada la conversión de Constantino. Tan tarde como en el siglo VI, los notables de Gerasa (Jerash, Jordania) se enorgullecían de haber mantenido un festival acuático en el que equipos de jóvenes desnudas retozaban delante de lo que ya era, para aquel tiempo, un populacho totalmente cristianizado: era, decían, «un espectáculo sumamente delicioso».[89] Los cuerpos de estas mujeres contaban poco. Las esposas de los propietarios de tabernas eran con-

87. Cesario de Arles, *Sermón* 42.3, G. Morin ed., *Corpus Christianorum*, 103:187.

88. Veyne, «L'Empire romain, *Vie privée*, pp. 215-222 (*Private Life*, pp. 224-233).

89. C. H. Kraeling, *Gerasa: City of the Decapolis*, inscripción n.° 279, p. 471.

sideradas lo bastante honorables como para poder ser acusadas de adulterio por sus maridos si habían tenido relaciones con sus clientes de paso; pero no ocurría lo mismo con las camareras:

> pues de aquellas mujeres a quienes se aplica la ley cabría esperar castidad; pero se hallan exentas de la severidad del procedimiento legal aquellas jóvenes cuya despreciable vida las sitúa más allá del cumplimiento de la ley.[90]

Es la voz pública de Constantino, el primer emperador cristiano.

Todo esto corresponde a un mundo que nos ha sido descrito desde un punto de vista decididamente masculino. Había otras muchas cosas en el mundo que los rodeaba que los griegos y romanos educados no deseaban ver ni exponer con claridad. El ideal exquisito de la concordia matrimonial deliberadamente veía más allá de la aflicción, el dolor y la enfermedad que se asociaban con el parto. Su propósito era integrar el matrimonio en el orden superior de la ciudad. Pero en el tenaz combate de la ciudad con la muerte, las mujeres de veinte años luchan en primera fila.[91] Muchos hombres conocían pronto la aflicción:

> ¿De qué te sirvió, Probina, tu fértil vientre?
> Tú concebiste afecto; pero el terror es tu único hijo.[92]

Quintiliano, el gran maestro romano de retórica, perdió a su esposa cuando ella tenía dieciocho años. Antes le había dado dos hijos: «Su muerte no fue como perder únicamente a una esposa, sino también a una hermana».[93]

Quedó para los tratados cristianos sobre la virginidad

90. *Codex Theodosianus* 9.7.1 de 326 d. de C.

91. Burn «Hic Breve Vivitur», pp. 11-12; pero véase Hopkins, «Age Structure of the Roman Population», pp. 260-263.

92. E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres* 3330, línea 18; 2:179.

93. Quintiliano, *Institutio Oratoria* 6, Pref. 5, en Butler trad., *Quintilian*, 2:375.

el mencionar en público las condiciones físicas de la mujer casada: los peligros en el parto, los dolores de los pechos durante la crianza, la exposición a las enfermedades de los hijos, la terrible vergüenza de la esterilidad y la humillación de verse sustituida por las sirvientas en el afecto del marido; «y todo esto lo sobrellevan ellas sin ver final a sus esfuerzos».[94] De no haberse casado, «serían bienaventuradas aunque no existiera un Reino de los Cielos que las acoja».[95]

Esto no es más que un vislumbre del gran sufrimiento a que somete los cuerpos de sus mujeres fértiles cualquier sociedad subdesarrollada. Aunque poseyeran una sofisticada tradición médica y estuviesen bien dispuestos a practicar la anticoncepción y el aborto, las clases dominantes del Imperio Romano podían hacer bien poco por aliviar el dolor y la muerte de sus esposas.[96] En cuanto a los clérigos cristianos, la mayoría de ellos estaban tan poco dispuestos a desmontar la institución del matrimonio como lo habían estado a plantearse la abolición de la esclavitud doméstica. Igual que los moralistas paganos, cuyas ideas repetían, los autores cristianos se contentaban en buena medida con mitigar los rasgos más abrasivos de la vida matrimonial. Cuando hablaban con mayor fervor de los males del matrimonio, no se dirigían a las esposas sino a las jóvenes solteras. Las exhortaciones cristianas a la virginidad hicieron poco por reducir los sufrimientos de quienes ya estaban comprometidas por el matrimonio a parir hijos.

94. Pseudo-Atanasio, *Vita Sanctae Syncleticae* 42; *Patrologia Graeca* 28: 1512CD.

95. Eusebio de Emesa, *Sermón* 6.5, E. M. Buytaert ed., *Eusèbe de d'Émèse: Discours conservés en latin*, 1:155.

96. Keith Hopkins, «Contraception in the Roman Empire», pp. 124-151; E. Eyben, «Family Planning in Antiquity», pp. 5-82; obsérvese en Rousselle, *Porneia*, p. 63, la ausencia de mención de las enfermedades causadas por los frecuentes partos en los médicos que se ocupan de las mujeres romanas de clase alta.

III BARRO INGENIOSAMENTE AMASADO

Es imposible resumir en un panorama tan breve, y partir de tales documentos, el tono moral de una sociedad tan extensa, diversa y poco conocida para nosotros en lo que era su vida diaria como es el Imperio Romano en su momento culminante. Nos estamos ocupando de una sociedad en la que, dentro de sus clases altas, coexistían campos de extremada rigidez con campos que inmediatamente llaman la atención del lector moderno por estar caracterizadas por una benevolencia, una tolerancia y un pragmatismo que se desvaneció en el Bizancio medieval y en el Occidente católico. Esta peculiar yuxtaposición de severidad y tolerancia hizo posible entender a los paganos en función de una imagen de la persona humana basada en lo que podríamos llamar el «dualismo benevolente». El alma se enfrenta al cuerpo como el «otro» inferior se enfrenta al propio yo. El cuerpo era tan diferente del alma, y tan intratable, como las mujeres, los esclavos y el populacho de las ciudades, tan obtuso y desasosegado. Ni los dioses podrían cambiar ese hecho.

> ¿Qué dice Zeus? «Epicteto, de haber sido posible, yo hubiera hecho este miserable cuerpo, esa pequeña fortuna tuya, libre y sin trabas. Pero, tal como son las cosas —no se te escape— este cuerpo no es el tuyo, sino que sólo es barro ingeniosamente amasado.»[97]

Era un trozo de barro al que la edad, la enfermedad y las muertes se aferraban inexorablemente. Al final de tanto dolor, lo mejor para el alma era irse —quizá a las estrellas— «purificada del cuerpo», con la carne enfermiza al fin desprendida del espíritu.[98]

Pero el alma había descendido del cielo durante un tiempo para administrar la provincia susurrante y fértil que era el

97. Epicteto, *Discursos* 1.1.11, Oldfather ed., *Epictetus*, 1:8-10.

98. *Studia Pontica* 3, J. G. C. Anderson, F. Cumont y H. Grégoire eds., inscripción n.° 86, p. 102; cotéjese Areteo, *Causas y síntomas de las enfermedades agudas* 2.4, pp. 272-273.

cuerpo. La relación del hombre sabio con su cuerpo consistía en una benevolente preocupación. Su gobierno exigía una refinada *sprezzatura*. Las necesidades físicas que se observan en el cuerpo no pueden ser rechazadas de manera tiránica mediante un «control rígido y sumamente meticuloso».[99] El alma debe aprender a ejercer una suave violencia sobre el cuerpo, de modo muy parecido a como el marido pule a su joven esposa «penetrando en sus sentimientos, uniéndose a ella mediante la buena voluntad».[100]

La genuina simbiosis del cuerpo y el alma era tanto el objetivo de las exhortaciones médicas como el de las filosóficas. No debe permitirse que el cuerpo imponga sus necesidades al sereno espíritu: éste debe mantenerse armónicamente en concordancia con sus propias leyes intrínsecas. El espíritu, a su vez, debe estar constantemente refinándose, no vaya a ser que, por debilidad o incerteza, llegue a participar en las contingencias de la carne.[101] El hombre que no se preocupaba como era debido de su cuerpo constituía un espectáculo indigno. Desperdiciar el tiempo «en mucho ejercicio, en mucho comer y beber, mucho evacuar el vientre y mucho copular» era, sencilla y llanamente, «una señal de falta de refinamiento».[102] En boca de un griego de buena cuna, ningún otro juicio podía ser más aplastante. Pero también era desagradable la ostentación de ascetismo. Un joven podía decantarse por no tener aventuras amorosas antes del matrimonio: «pero no por eso te vuelvas ofensivo ni critiques a quienes de ese modo disfrutan, y no menciones a menudo el hecho de que tú no te lo permites».[103]

El cuerpo tiene su lugar apropiado en la gran cadena del ser que liga al hombre a los dioses tanto como a las bestias. El cuerpo se ha elevado hacia el alma, como la cresta más alta de una ola encabritada, desde el poderoso océano de la

99. Plutarco, *de san. tuenda* 17.131B, p. 260.

100. Plutarco, *Praecept. Conjug.* 33.142E, p. 323.

101. Bien visto por Foucault, *Souci de Soi*, pp. 72-73 y 157-158 (*Care of the Self*, pp. 56-57 y 133-134).

102. Epicteto, *Enchiridion* 41, Oldfather, p. 257.

103. *Ibid.* 33.8, p. 519.

Naturaleza eterna. Ni siquiera la anodina tierra, que al mismo tiempo entrega y reclama el cuerpo, era neutral: cabía tratarla de divina, una presencia majestuosa que constantemente se despabilaba con nueva vida.[104] Los hombres que encontramos en la literatura del siglo II siguen perteneciendo al susurrante universo de finales del politeísmo clásico. Sabían que estaban ligados al mundo animal por la astucia de los dioses. Sentían latir en sus cuerpos el mismo espíritu fogoso que cubría todos los años las colinas con corderos recién nacidos y que hacía madurar las cosechas, en los juegos amorosos de temporada, mientras los vientos primaverales abrazaban las fértiles espigas.[105] Por encima de ellos, el mismo fuego resplandecía en las titilantes estrellas.[106] Sus cuerpos y sus impulsos sexuales participaban directamente en la inconmovible perpetuidad de un universo inmenso, por el que los dioses retozaban eufóricos.[107]

Al formar parte del mundo natural, se esperaba del cuerpo que manifestase sus propias necesidades con voz antigua y autoritaria. Sólo por prudencia había que escucharlo de vez en cuando. La tolerancia que se fue extendiendo al cuerpo a finales de los tiempos clásicos se basaba en la sensación de que la antítesis del mundo animal, la ciudad, era tan fuerte que, una vez planteadas, las exigencias de la ciudad eran inexorables. La familia y la ciudad determinaban hasta qué punto los resultados de la conexión del cuerpo con el mundo natural eran aceptables en una sociedad organizada. El mero hecho del nacimiento, por ejemplo, no convertía en persona al niño romano. El padre debía recogerlo del suelo. De lo contrario, el atadijo de materia con

104. *Corpus Inscriptionum Matinarum* 6.4, fasc. 2. 35887, C. Huelsen ed., 3681: la tumba más conmovedora es la de una niña virgen de trece años. Sobre el contexto, véase Sabine G. MacCormack, «Roma, Constantinopolis, the Emperor and his Genius», pp. 133-134.

105. Efrén el Sirio, *de Paradiso* 9.10-13 y 10.5-8, R. Lavenant trad., *Éphrem de Nisibe: Hymnes sur le Paradis*, Sources chrétiennes 137:125-126; 137-138 contienen una versión excepcionalmente hermosa de este tema.

106. Cicerón, *de natura deorum* 2.10.28.

107. Lane Fox, *Pagans and Christians*, pp. 41-46 y 110-133, es una impresionante evocación de esta mentalidad.

alma, lo mismo que si fuese el feto que sigue en el vientre de la madre, debía aguardar a que otros lo recogieran del lugar situado fuera de la casa paterna. El feto podía ser abortado estando en el vientre; y este otro también podía morir, si nadie lo recogía y lo convertía en parte de su familia, cuando se abandonaba en algún lugar público para que se hicieran cargo de él los transeúntes.[108]

Los jóvenes se encontraban en una situación análoga, si bien menos peligrosa. La naturaleza había vuelto sus cuerpos muy distintos de los de los niños mucho antes de que fueran útiles para la ciudad. La primera eyaculación del muchacho la celebraba la familia en la fiesta de la Liberalia, el 17 de marzo.[109] Durante unos pocos años, tenía libertad para «ensilvecerse de malas hierbas».[110] Los irregulares calores de la adolescencia (o bien, en otra estimación, los persistentes humores húmedos que delata la voz titubeante del muchacho) debían quemarse un poco antes de que el joven se hiciera cargo del rígido papel de dignatario de la ciudad.[111] Éste era el tiempo del *ludus*.

> La Naturaleza sola desarrolla el deseo del joven. Si estos deseos brotan de tal modo que no entorpecen la vida de nadie ni socavan la familia [con el adulterio], por regla general no se consideran problemáticos: los toleramos.[112]

La llamada de la ciudad podía llegar bastante pronto; sólo los hombres «blandengues» —¡entre ellos, los grandes poetas eróticos de la Roma augusta!—[113] tardaban en res-

108. Veyne, «L'Empire romain», *Vie privée*, pp. 23-27 (*Private Life*, pp. 9-14); W. V. Harris, «The Roman Father's Power of Life and Death», en R. S. Bagnall y W. V. Harris eds., *Studies in Roman Law in Memory of A. Arthur Schiller*.

109. Rousselle, *Porneia*, p. 79.

110. Agustín, *Confesiones* 2.1.1, se describe a sí mismo a los dieciséis años.

111. Quintiliano, *Institutio oratoria* 11.3.28.

112. Cicerón, *Pro Caelio* 28, tomado de la traducción de Lyne en *Latin Love Poets*, pp. 1-2.

113. Jasper Griffin, «Augustan Poetry ans the Life of Luxury»; Lyne, *Latin Love Poets*, pp. 65-81; Paul Veyne, *L'Elégie érotique romaine*, pp. 170-183.

ponder al llamamiento del deber, abandonando la vida del amante.

> Por último, cuando ha atendido a los placeres... dejadle que, al final, se llame a sí a la acción, a las ocupaciones de la familia, al foro, al servicio del estado.[114]

Incluso Marco Aurelio, el parangón de la sobriedad pública, había «cedido a las pasiones amatorias», como algo necesario, durante un corto tiempo.[115] Aunque hombre de gran austeridad, de ninguna manera se sintió obligado a la abstinencia sexual permanente. En lugar de volver a casarse, pasó la ancianidad con una concubina, hija de un administrador de fincas de su anterior esposa, para no agobiar a sus hijos con una madrastra.[116]

A menudo las jóvenes eran tratadas de modo similar, con pragmatismo. Al ser una criatura demasiado inestable para permitírsele los períodos de libertad sexual que se concedían a los jóvenes, y que asismismo se toleraban en los maridos, su familia la protegía cuidadosamente. Pero la integridad física de su cuerpo aún no se había convertido en el acusado símbolo que actualmente asociamos con las sociedades cristianas del Mediterráneo.[117] Que una muchacha perdiera su virginidad no era, sencillamente, más que un mal augurio de su futura conducta. La muchacha que ya había disfrutado de aventuras amorosas furtivas podía hacer lo mismo de casada. No era una muchacha «bien educada».[118] Para un autor del siglo II no era necesario ningún juicio más severo.

El efecto de este benevolente dualismo fue el de hacer que las actitudes de los clásicos tardíos hacia el cuerpo parezcan profundamente ajenas a los ojos cristianos; y de ahí

114. Cicerón, *Pro Caelio* 42.

115. Marco Aurelio, *Meditaciones* 1.17.6.

116. *Scriptores Historiae Augustae: Marcus Aurelius* 29.10.

117. G. Sissa, «Une virginité sans hymen: le corps fémenin en Grèce ancienne», p. 1.132, y *Le corps virginal*, pp. 97-143 y 189-198.

118. Sorano, *Gynaecia* 1.8.33.4, Ilberg, p. 22; Temkin, p. 31: sobre los deseos sexuales precoces de las chicas «mal educadas».

también a los observadores modernos del mundo antiguo. En el mundo pagano del siglo II, se concedía a los hombres un notable margen de tolerancia, tanto en la cuestión de la homosexualidad como en las aventuras amorosas previas o ajenas al matrimonio. Pero subrayar aisladamente este hecho es trivializar el significado de los cambios que ocurrieron en los siglos posteriores. No basta con hablar de la ascensión del cristianismo en el mundo romano simplemente en términos del cambio de una sociedad menos represiva por otra más represiva. Lo que estaba en juego era una sutil transformación de la percepción del cuerpo como tal. Los hombres y las mujeres de los siglos posteriores no sólo estuvieron rodeados por un conjunto de prohibiciones distintas y más exigentes. También tuvieron que ver sus cuerpos a una luz distinta.

Desde la perspectiva del cristianismo elaborado de comienzos de la Edad Media, la imagen del cuerpo que tenían las personas del siglo II parece curiosamente borrosa. Una difusa sensualidad revoloteaba a su alrededor. El deseo sexual carecía del aroma característico que pronto adquirió en los círculos cristianos. Ninguna necesidad de gratificación sensual en particular había sido examinada con mayor detalle que otra. Ninguna se consideraba que estuviera arraigada de manera especialmente profunda ni que revelara de manera excepcional la fragilidad humana. Tampoco se había singularizado un deseo como único merecedor de reprobación. El deseo sexual no era en sí problemático: era una respuesta previsible a la belleza física; se aceptaba su satisfacción en tanto que experiencia de la que deriva un intenso placer físico. No había riesgo en dejar que la ciudad juzgase las posteriores consecuencias de haber cedido a los dulces goces de «las cosas de Venus». Que los hombres desearan acariciar y penetrar a otros hombres hermosos era algo poco sorprendente, como mínimo, para los griegos.[119] Lo que se juzgaba con severidad era que la persecución del placer con-

119. Ramsay MacMullen, «Roman Attitudes to Greek Love», pretende contraponer las actitudes griegas y romanas; pero véase T. Wade Richardson, «Homosexuality in the *Satyricon*».

dujera a algunos hombres a desear hacer el papel femenino, ofreciéndose a ser penetrados por sus amantes: este comportamiento desconcertaba a los médicos y escandalizaba a la mayor parte de la gente.[120] Ningún hombre libre podía ser tan débil ante el deseo como para permitirse desviarse de la jerarquía ferozmente afirmada que colocaba a todos los hombres libres, en todos sus comportamientos, por encima de las mujeres y los esclavos.[121]

Lo que a primera vista podría parecer tolerancia revela, en realidad, la envergadura de los códigos adoptados por las elites. Éstas se sitúan completamente al margen de toda la masa de hombres públicos. Tanto como les es posible. Opulentos, constantemente bajo la mirada pública, ejerciendo un poder de vida o muerte sobre los demás y próximos a las figuras que pueden ejercer tal poder sobre ellos mismos, los notables de la ciudad consideraban que la ira, la crueldad irracional, el exuberante y amenazante apetito físico de los glotones y la voluble ferocidad de los borrachines merecían mucha más atención que la tierna pasión del deseo. A esas pasiones dedicaron los moralistas su atención más seria.

En lo que los paganos del siglo II diferían más profundamente de las concepciones que ya habían comenzado a circular por los círculos cristianos era en su estimación de los horizontes posibles para el mismo cuerpo. Materia potencialmente informe y eterna, el cuerpo se mantenía apenas unido, durante el breve espacio de su vida, gracias al alma vigorosa del hombre bien nacido. Su materia sólida podía modificarse en tan escasa medida como el mármol cristalino de una estatua tallada con nitidez y exquisitamente pulimentada podía generar por obra de magia, en sus profundidades, una sustancia más refinada y maleable. Lo mismo

120. P. H. Schrijvvers, *Eine medizinische Erklärung der männlichten Homosexualität aus der Antike*, p. 7: los deseos del participante activo no tenían «ningún interés médico».

121. Paul Veyne, «Amour et famille», pp. 50-55, y «L'homosexualité à Rome», pp. 26-33, ahora traducido en P. Ariès y A. Béjin eds., *Western Sexuality: Practise and Precept in Past Times*, pp. 26-35; Rousselle, «Gestes et signes de la famille», pp. 257-261, presenta ahora importantes matizaciones.

que la sociedad, el cuerpo estaba para ser administrado, no para ser transformado. Otros habían empezado a discrepar de esta opinión. A finales del siglo II, Clemente de Alejandría, un cristiano versado en los autores paganos, resumió con admirable claridad y justeza la esencia de las expectativas sobre el cuerpo que acabamos de describir. Los filósofos paganos, sabía él, suscribían una imagen austera de la persona:

> El ideal de la continencia humana, me refiero al que han alentado los filósofos griegos, enseña a resistirse a la pasión, para no dejarse dominar por ella, y a adiestrar los instintos para perseguir objetivos racionales.

Pero los cristianos, añadía, iban más lejos: «nuestro ideal es no sentir en absoluto el deseo».

Moisés había permanecido en el Sinaí durante cuarenta días, transfigurado por la presencia cercana de Dios. Las necesidades corporales le fueron acalladas durante todo ese tiempo.[122] Gracias a la Encarnación de Cristo, Dios Todopoderoso había descendido a la tierra para hacer que incluso el cuerpo fuese susceptible de transfiguración. Al admitir esta posibilidad, Clemente decía implícitamente que las estables condiciones materiales postuladas por el pensamiento pagano, un cuerpo indomeñable y un orden social adaptado a sus cambiantes necesidades, podían romper sus antiguas ataduras. La renuncia sexual podía conducir a los cristianos a transformar el cuerpo y, al transformar el cuerpo, a romper con la disciplina estricta de la ciudad antigua.

Clemente era un moderado entre los cristianos. Estaba más cerca de Plutarco, de Musonio Rufo y de los médicos de su época que de muchos de sus correligionarios. En los pequeños grupos que había dispersos por todo el Mediterráneo oriental, otros cristianos se habían volcado sobre el cuerpo. Lo habían erigido en el blasón palpable del final de la «época actual». Creían que el mismo universo se había

122. Clemente, *Stromateis* 3.7.57., en Henry Chadwick trad., *Alexandrian Christianity*, p. 66.

hecho añicos al resucitar Cristo de la sepultura. Al renunciar a toda actividad sexual, el cuerpo humano podía sumarse a la victoria de Cristo: podía volver del revés lo inexorable. El cuerpo podría desembarazarse del dominio del mundo animal. Negándose a responder a las juveniles incitaciones del deseo, los cristianos podrían acabar con el matrimonio y con la reproducción. Una vez desaparecido el matrimonio, el vasto tejido de la sociedad organizada se desmoronaría como un castillo de arena tocado por «la inundación oceánica del Mesías».[123]

Éstas eran las opiniones de algunos estrictos contemporáneos de Galeno y Marco Aurelio. Lo que de ellas se deducía difícilmente podría haber sido más consternador para las elites paganas de Roma y del Egeo, ni estar mejor calculado para trastornar al cabeza de familia medio de cualquier comunidad del Mediterráneo o del Oriente Próximo. En el siglo que siguió a la muerte de Jesús de Nazaret, el tema de la renuncia sexual llegó a ser elaborado en los círculos cristianos como la alternativa drástica a un orden moral y social que parecía muy seguro, dispuesto a explayarse sobre sus valores fundamentales en tratados, en obras médicas y en las cálidas piedras de tantos monumentos de tantísimas ciudades pequeñas. Si queremos comprender el surgimiento de esta alternativa, hemos de atender ahora al mundo muy distinto del judaísmo, a la Palestina de Jesús y a los dilemas de las comunidades fundadas por san Pablo en muchas de las principales ciudades del mundo grecorromano.

123. *Actos de Judas Tomás* 31, A. F. J. Klijn trad., *The Acts of [Judas] Thomas*, Suplementos al Novum Testamentum 5:80.

2. *Del apóstol al apologeta: orden sexual y renuncia sexual en la Iglesia primitiva*

I VIVIR CON SENCILLEZ DE CORAZÓN

En algún momento de la segunda mitad del siglo II, el médico Galeno se refirió de pasada a los cristianos:

> Su desprecio por la muerte se nos hace patente todos los días, e igualmente su abstención de copular. Pues no sólo cuentan con hombres que se abstienen de copular toda la vida, sino también con mujeres.[1]

Galeno había llegado a Roma procedente de Éfeso el año 162, más o menos en el mismo momento en que Justino, un maestro cristiano, fue ejecutado. Justino, que estaba establecido en la ciudad desde 140 d. C., era un pagano converso originario de una colonia griega de Samaria. Impenitente intelectual, siempre dio importancia a vestir el *pallium*, la túnica oscura del filósofo profesional.[2] En forma de filósofo que se dirige a otro, escribió su *Apología* de la fe cristiana a manera de petición al emperador Antonino Pío, «guardián de la justicia, filósofo... y amigo del estudio».[3] Justino sabía cómo despertar el respeto del pequeño pero

1. Citados en Richard Walzer, *Galen on Jews and Christians*, p. 15. No obstante, no se puede excluir absolutamente la posibilidad de que este comentario sea una posterior interpolación cristiana, siguiendo la tradición árabe.
2. Jerónimo, *de viris illustribus* 23; *Patrologia Latina* 23:641.
3. Justino, *Apología* 1-2.

ilustrado círculo de notables y sirvientes imperiales cuya preocupación por el buen orden moral había llegado a incluir un cierto respeto por la abstención sexual. Les presentó el cristianismo como una religión que se diferenciaba de todas las demás en el rigor de los códigos sexuales que observaban los creyentes casados. Más aún:

> Muchas personas, lo mismo hombres que mujeres, entre sesenta y setenta años, que han sido discípulos de Cristo desde su juventud, mantienen una pureza inmaculada... Nosotros nos enorgullecemos de poder exhibir a tales personas delante de la especie humana.[4]

Al subrayar, dentro del cristianismo, la disciplina sexual de la mayoría y la abnegación de unos pocos, Justino trataba de buscar un terreno en común con un emperador «filosófico». En realidad, la noción cristiana de renuncia sexual había surgido de un mundo profundamente distinto del de un emperador como Antonino Pío y un médico griego como Galeno. Llevaba consigo el característico aroma de sus orígenes judíos radicales.

Debemos comenzar por una imagen distinta de la persona humana y, junto a ésta, con una concepción de la sociedad muy distinta de la que prevalecía entre las elites urbanas del Imperio. Poco espacio había habido en el judaísmo para el dualismo benevolente que tan adecuadamente resumía la lógica moral de las clases que gobernaban el mundo pagano. En la noción pagana de persona, el alma había sido concebida como lo que gobernaba el cuerpo con la misma autoridad atenta, si bien en ocasiones tolerante, con que los varones bien nacidos gobernaban a quienes les eran inferiores y ajenos: su esposa, sus esclavos y el populacho de su ciudad. Para muchos judíos acomodados y honestos, aristócratas por propio derecho, las actitudes dualistas de este tenor eran naturales. El cuerpo era sensiblemente más débil que el alma. El alma debía separarse del cuerpo con la muerte; y

4. *Ibid.* 15.1-5.

esto podía saludarse como una bendición.[5] El cuerpo tenía necesidades físicas que perturbaban a las personas pías. Los judíos honrados y los primeros cristianos contaban por igual con que la tentación sexual tuviera una gran importancia en la vida de los varones jóvenes. No aprobaban el «amor por el placer» que iba asociado con «la facultad de la procreación», pues «conduce al joven, como ciego, a un pozo y, como bestia, al precipicio».[6]

Pero, para los judíos, el diario conflicto entre el cuerpo y el espíritu estaba ensombrecido por un dualismo más fuerte y más importante. Toda la humanidad se situaba frente a la majestad de Dios como algo distinto e inferior. El cuerpo y el alma se enfrentan a Él juntos: Él ha creado ambas cosas y a ambas juzgará. El creyente no se enfrenta a Dios como un alma obligada durante un tiempo a realizar la tarea, necesaria aunque ingrata, de poner orden en un cuerpo ajeno, sino más bien como el poseedor de un «corazón», es decir, de un núcleo oculto de la personalidad, que puede responder o rechazar la voluntad de su Creador. El corazón humano podía endurecerse: se convertiría en un *corazón de piedra*, transido en un estado de muda rebelión contra la voluntad de Dios. O bien podría abrirse completamente para recibir Sus mandamientos y responder sin resistencia a Su amor paternal. Éste era precisamente el dolor de los píos: mientras su «buena inclinación» los instaba a obedecer a Dios, la «inclinación maligna», la tendencia sólidamente arraigada de resistirse a Su voluntad, también se encuentra muy cerca de su

5. R. H. Gunday, *Soma in Biblical Theology: with Emphasis on Pauline Anthropology*, pp. 136-140, y E. Stiegman, «Rabbinic Anthropology».

6. *Testaments of the Twelve Patriarchs: Reuben* 2.8-9, en R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament 2: Pseudepigrapha*, p. 297; véase ahora James H. Charlesworth ed., *The Old Testament Pseudepigrapha.* Sobre el carácter de los Testamentos, un documento de origen judío que circuló entre los cristianos, véase ahora M. de Jonge, «The Pre-Mosaic Servants of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in the Writings of Justin and Irenaeus», y G. Vermes, «Methodology in the Study of Jewish Literature in the Greco-Roman Period», pp. 152-156.

corazón.[7] La inclinación maligna parecía impregnar el conjunto de la persona humana, como una «levadura maligna» que operase en las profundidades de la pasta de la naturaleza humana:

> Soberano del universo, tú conoces perfectamente que nuestra voluntad es cumplir Tu voluntad, y ¿qué nos lo impide? La levadura que hay en la masa de nuestra naturaleza... Es posible que Tu voluntad nos libere... de modo que podamos volver a cumplir las leyes de Tu voluntad con pureza de corazón.[8]

La verdadera paz caerá sobre los creyentes, no cuando el alma se desprenda del barro ajeno del cuerpo, sino cuando finalmente se haya desvanecido de su corazón la resistencia sin rostro: «*Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo. Os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne*».[9]

La noción religiosa de la «pureza de corazón» lleva consigo inconfundibles alusiones sociales. Son demasiados los judíos que demostraban la misma resistencia a abrirse de todo corazón a las peticiones de sus congéneres que cuando afrontaban las exigencias de Dios. Estas personas fueron calificadas de gente «de doble corazón». Tenían un corazón dentro del corazón: en el fondo de su personalidad había latente un enclave sombrío que alimentaba la superchería, la rebeldía, el resentimiento y la lascivia escondida. El

7. Véase en especial H. Strack y Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4, pp. 466-483; Jean Hador, *Penchant Mauvais et Volonté Libre dans la Sagesse de Ben Sira (Ecclésiastique)*; y E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, pp. 471-483. El lector debe tener siempre presente el carácter complejo de cualquier presentación del judaísmo, deducida de hecho en buena parte del Talmud de Palestina y del de Babilonia, es decir, de escritos de épocas y regiones sumamente distintas. Estas fuentes pueden servir para trazar ciertos horizontes generales y para subrayar determinadas opciones adoptadas por los rabinos de Palestina y Babilonia durante el último período de la antigüedad; pero sólo pueden utilizarse con gran precaución.

8. M. Simon trad., *Talmud de Babilonia: Berakhoth* 17a, p. 100.

9. Ezequiel 36:26, citado en *Midrash Rabba: Numbers 17.6*, J. J. Slotki trad., 2:707.

ideal religioso de la «pureza de corazón» estaba estrechamente relacionado con las esperanzas de una sociedad ideal que se reiteraban profusamente en los textos judíos y en los de los primeros cristianos. Los verdaderos creyentes debían aprender a «vivir con sencillez de corazón».[10]

El corazón debía ser de una sola pieza. No debía albergar motivos ocultos de ninguna clase. El creyente debe enfrentarse a los demás con un corazón tan sensible a sus necesidades como a la voluntad de Dios. La «sencillez de corazón» condensa un ideal afectuoso y eminentemente sociable. Resumía los horizontes morales del individuo medio. Constituía el fundamento de una moral de la solidaridad, que subrayaba la lealtad sin quejas y el comportamiento recto y sin afectación con los parientes y vecinos. Esta virtud era especialmente adecuada para los abrasivos e independientes cabezas de familia de las ciudades pequeñas y los pueblos del Mediterráneo oriental. El énfasis en el control de la violencia con los inferiores y en la necesidad de mantener a raya los deseos físicos que podían infestar de sensualidad «femenina» a quienes ejercían el poder, que tanto lugar ocupa en la educación moral de las clases paganas que gobernaban el Imperio, era irrelevante para ellos. Estos hombres no necesitaban disciplinar sus cuerpos mediante meticulosos códigos de conducta pública ni mediante repetidos recordatorios de la superioridad del espíritu sobre la materia. Su lucha más amarga tenía por objeto dominar la astucia y el resentimiento en sus relaciones con sus modestos iguales.

> No hubo superchería en mi corazón;
> Ninguna mentira pasó por mis labios.
> Cuando algún hombre estuvo en peligro, uní mis suspiros a los suyos.
> Y compartí mi pan con los pobres.[11]

10. *Testaments of the Twelve Patriarchs: Simeon* 4.5, Charles, p. 302; véase O. J. Seitz, «Antecedents and Significance of the Term διψμχος», p. 213, y H. C. Kee, «The Ethical Dimensions of the Testaments of the XII Patriarchs as a clue to Provenance».

11. *Testaments: Issachar* 7.4-5, Charles, *Apocrypha*, pp. 327-328.

No obstante, en Palestina el ideal de la sencillez de corazón llevaba consigo un mensaje más urgente. Muchos judíos devotos avistaban un Israel distante de Dios y atormentado por la contienda interior:

> Todos los hombres han elegido la obstinación del corazón... Han tomado venganza y han albergado mala voluntad... y todos los hombres han odiado a sus congéneres, y todos los hombres han pecado contra sus parientes próximos, y se han acercado [a las mujeres] con lascivia, y se han comportado con arrogancia por mor de las riquezas y del beneficio.[12]

Los documentos descubiertos en 1947 en una cueva en al Wadi Qumran, en el desierto de Judea que hay junto al Mar Muerto (conocidos como «Los Manuscritos del Mar Muerto»), revelan una autodenominada «comunidad» de varones devotos que deseaban fundar conjuntamente una «casa de perfección y verdad dentro de Israel».[13] Si esta «casa de perfección y verdad» estuvo realmente localizada en un monasterio del desierto (como han deducido algunos investigadores del hecho de que se descubrieron las ruinas de una especie de caserío en Khirbet Qumran, cerca de las cuevas) o si hablamos de una asociación menos cerrada materialmente de personas pías, repartidas por todos los pueblos y ciudades de Judea, no lo sabemos.[14] En cualquier caso, los documentos revelan cómo, dentro de los estrechos confines de un grupo religioso asediado, el anhelo de sencillez de corazón condujo nada menos que a la exigencia de una total transparencia a la voluntad de Dios, ganada mediante la transparen-

12. *Damascus Rule* 8, en G. Vermes trad., *The Dead Sea Scrolls in English*, p. 105 (en adelante se cita como *Dead Sea Scrolls* [los llamados en castellano *Manuscritos del Mar Muerto*]).

13. *Community Rule* 5, en *Dead Sea Scrolls*, p. 85.

14. El consenso entre los investigadores que tiende a vincular los Manuscritos del Mar Muerto con los esenios y con una comunidad en particular, asentada en Khirbet Qumran, está debidamente resumido en E. Schürer, *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Serias objeciones se han planteado en N. Golb, «The Problem of the Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls» y «Les Manuscrits de la Mer Morte».

cia de la voluntad de todos los miembros a sus congéneres dentro de la comunidad. Cada uno de los miembros de la comunidad había prometido «que buscarían a Dios con todo su corazón y su alma... y ya no seguirían obstinadamente a un corazón pecaminoso».[15]

Los miembros de la comunidad creían que, al final de los tiempos problemáticos en que vivían, Dios liberaría a Israel. Volvería a crear a Su pueblo tal como debía ser. La comunidad comparecería ante Él en el nuevo Israel: «Él purificará para sí el cuerpo humano, arrancando el espíritu de la falsedad de las ataduras de la carne».[16]

Ésta no era una perspectiva lejana. Todos los años, un consejero experimentado sopesaba «el espíritu y los hechos» de cada uno de los miembros.[17] Se trataba de un examen a fondo de los exactos e íntimos quilates del corazón, lo que conllevaba una anticipación del futuro en que las oscuras sombras de la falsedad y la obstinación se desvanecerían para siempre del corazón: «Toda la gloria de Adán será de ellos. No habrá más mentiras».[18]

Muchos grupos judíos reaccionaron ante la situación en que se encontraban fomentando una «radicalización» de los códigos sexuales entre sus partidarios.[19] La comunidad que se ha dado a conocer en los Manuscritos del Mar Muerto parece haber exigido que un cierto número de sus miembros varones viviera bajo el voto de celibato durante tiempo indefinido. Parece ser que se consideraban a sí mismos guerreros de Israel, sometidos al voto de abstinencia que recae sobre los hombres mientras dura la guerra santa. El celibato que recaía sobre unos pocos representaba el carácter bélico de toda la comunidad. Ellos eran el verdadero «Campamento» de los hijos de Israel, asentado una vez más en la Tierra Prometida. En el Campamento, los varones devotos se consideraban colocados junto a los «ángeles sagrados».[20] Estos ángeles no eran

15. *Community Rule* 1, en *Dead Sea Scrolls*, p. 72.
16. *Community Rule* 4, en *ibid.*, p. 77.
17. *Community Rule* 5, en *ibid.*, p. 80.
18. *Community Rule* 4, en *ibid.*, p. 78.
19. Kurt Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, p. 13-33.
20. *War Rule* 7, *Dead Sea Scrolls*, p. 133.

concebidos en principio como seres sin sexo. Más bien eran imaginados como las filas apretadas de un ejército expectante, al que no se le debe permitir que se desmorone en el estado de desorden de los simples civiles, cuya semilla fluye libremente cuando duermen a gusto con sus esposas.[21]

No sabemos si otros grupos de varones continentes entendieron su abstinencia en estos términos drásticos. No sabemos si los observadores romanos se sintieron sorprendidos por la presencia de colonias de célibes en Palestina. Un contemporáneo más joven que Jesús de Nazaret, Plinio el Viejo, había oído hablar de la bien conocida secta de los esenios, asentada en En-Guedí, cerca del Mar Muerto. Se daba allí una sorprendente suspensión del ritmo implacable de la procreación que había cubierto todo el Mediterráneo grecorromano de comunidades estables: «notable entre todas las demás tribus de todo el mundo, pues no incluye a ninguna mujer y ha renunciado a todo deseo sexual... una raza en la que nadie nace [y sin embargo] vive eternamente».[22]

Dos autores judíos, Filón de Alejandría y Josefo en Palestina, encontraron fácil justificar una conducta tan exótica. Presentaron el celibato de los esenios a los paganos como la consecuente conclusión de una larga tradición de misoginia con la que era de esperar que simpatizarían los griegos. Los esenios, decían ellos, habían creado una utopía exclusivamente masculina. La sabiduría popular judía, como la de los paganos, resaltaba las seductoras astucias de las mujeres y los efectos destructivos de las exigencias que las mujeres hacían a los hombres por ser quienes parían sus hijos y compartían sus lechos.[23]

La sencillez de corazón, debemos recordar, era una virtud profundamente masculina: los hombres honestos ten-

21. Matthew Black, «The Traditions of Hasidaen-Essene Ascetism: Its Origin and Influence» y *The Scrolls and Christian Origins*, pp. 27-32, junto con Paul Beauchamp, *Création et Séparation*, p. 275. Véase ahora Steven D. Fraade, «Ascetical Aspects of Ancient Judaism», p. 267.

22. Plinio, *Historia natural* 5.15.73, en Rackhman ed., *Pliny: Natural History*, 2:277.

23. Por ejemplo, *Testaments: Reuben* 5.1-4, Charles, *Apocrypha*, p. 299.

dían a ver a las mujeres como la causa *par excellence* de la «doblez de corazón». Se pensaba que las mujeres incitaban la lascivia y los celos, que lanzaban a los hombres unos contra otros. Para asegurar la *philalléllia*, la preciosa lealtad de los compañeros varones entre sí, los esenios, según aseguraba Filón a sus lectores, habían prescindido tanto de las mujeres como de tener esclavos. Los esclavos eran el segundo otro inferior en el mundo de los varones libres; su presencia en una comunidad libre fomentaba la arrogancia por parte de sus dueños e introducía una nota de servilismo manipulativo en las relaciones entre los miembros libres y no libres del grupo.[24] Sólo una comunidad de las afueras de Alejandría, la de los terapeutas, contaba con mujeres mayores castas.[25]

En la misma Palestina, Josefo hablaba con ternura del silencio imponente de las comidas comunitarias de los esenios y de los grupitos solemnes que desfilaban de una logia a otra por las ciudades y pueblos, todos vestidos de blanco y andando con calma «como colegiales disciplinados».[26] Estas viñetas tenían la intención de apelar al intenso «apetito de orden»[27] que compartían los judíos acomodados como Filón y Josefo con las elites ceremoniosas y autodisciplinadas del mundo griego.

No obstante, es engañoso concentrar la atención exclusivamente en los grupos pequeños de varones que se declaraban célibes. Al saludar a los misteriosos autores de los Manuscritos del Mar Muerto como los esenios y directos predecesores de los monjes cristianos, nos arriesgamos a perder el aroma preciso de su contribución a la vida de la Palestina judía de la época de Jesús. Sabemos muy poco acerca de por qué los militantes judíos varones adoptaron una vida de continencia permanente.[28] Lo que sí sabemos es

24. Filón, *Hypothetica*, en Eusebio, *Preparatio Evangelica* 8.11: *Patrologia Graeca* 21:644B.

25. Filón, *de vita contemplativa* 8.68, en F. H. Colson ed., *Philo*, 9:155; véase Schürer, *History of Jewish People*, 2:591-597.

26. Josefo, *Guerra judía*, 2.124 y 133.

27. Michael Carrithers, *The Forest Monk of Sri Lanka*, p. 20.

28. A. Marx, «Les racines du célibat essénien», y Fraade, «Ascetical Aspects of Ancient Judaism», pp. 266-269.

que los continentes formaban parte de asociaciones en buena medida compuestas de cabezas de familia casados. No creaban comunidades aisladas. Estaba en juego la reforma de todo Israel. Por esta razón, los militantes no tenían intención de cuestionar la vida matrimonial judía. Lejos de eso, las estructuras de la familia eran reforzadas al devolvérsele su pureza imaginada original.[29] Los códigos sexuales estaban hechos para cargar con un pesado significado. La prohibición del matrimonio con los no-judíos;[30] la condena de los matrimonios entre parientes próximos;[31] la insistencia en la observancia cuidadosa de los códigos de pureza que gobernaban el ciclo menstrual de la mujer y la emisión de semilla por parte de los hombres;[32] la aversión cuidadosamente fomentada a la promiscuidad, la desnudez en público y el amor homosexual permitido a los varones jóvenes en las ciudades paganas;[33] todos estos distintos aspectos acrecentaban la sensación de distancia entre Israel y el mundo pagano. Los autores de los Manuscritos del Mar Muerto incluso dieron el significativo paso de presentar la reforma del matrimonio en términos de un retorno a la solidaridad sin doblez de la primera pareja, Adán y Eva. Quienes tomaban otra esposa mientras la primera estaba viva (probablemente ejerciendo la poligamia) pecaban contra «el principio de la Creación... *Él los creó hombre y mujer*».[34]

Todos los grupos radicales creían que el nuevo Israel del futuro sería una comunidad de personas casadas, de «semilla fértil», un Israel famoso por su sexualidad disciplinada, de la que se habrán extirpado las anormalidades propias de la época actual.[35]

29. Véase en especial E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, pp. 230-232 y 256-260; y J. M. Baumgarten, «4Q502, Marriage or Golden Age Ritual?».

30. Jubileos 25.7-9, Charles, *Apocrypha*, p. 51; véase en especial Geza Vermes, «Leviticus 18:21 in Ancient Jewish Bible Exegesis».

31. *Damascus Rule* 5, *Dead Sea Scrolls*, pp, 101-102.

32. *Damascus Rule* 4, *Dead Sea Scrolls*, p. 101; *Salmos de Solomón* 8.13, Charles, *Apocrypha*.

33. Macabeos I, 1:14-15; Josefo, *Contra Apión*, 2.24.1-5.

34. *Damascus Rule* 5, *Dead Sea Scrolls*, p. 101.

35. *Community Rule* 4 y *Messianic Rule* 1, *Dead Sea Scrolls*, pp. 76-

Cuando Jesús de Nazaret predicaba en Galilea y Judea, después del año 30, las opciones que se ofrecían ante él y sus seguidores ya estaban claramente trazadas sobre el paisaje de Palestina. Hacia el Mar Muerto, el desierto de Judea acogía asentamientos de considerable tamaño de varones desafectados. Las figuras ascéticas, cuya vocación profética había sido asociada desde antiguo, en el folclore judío, con la abstinencia sexual, siguieron surgiendo del desierto para predicar el arrepentimiento en las ciudades vecinas. Como, Juan el Bautista, al que se creía primo de Jesús. El hecho de que el propio Jesús no se hubiera casado a los treinta años no dio lugar a comentarios. Esto ocurría casi un siglo antes de que sus seguidores proclamaran que fundamentaban el celibato propio en su ejemplo.[36] En aquel momento, el papel profético de Jesús era lo que más llamaba la atención, no su continencia. Su celibato era un aditamento poco llamativo de su vocación profética.[37]

Sabemos singularmente poco acerca de las expectativas de Jesús sobre el advenimiento de lo que él llamaba «el reino de los cielos», excepto que identificaba este reino con la renovación de Israel y que esperaba que esta renovación fuese inminente.[38] No parece que hubiera previsto la desaparición de la estructura familiar. Más bien insistió, como los autores de los Manuscritos del Mar Muerto, en el matrimonio monogámico como una renovación de la unión indisoluble de Adán y Eva. En una de sus pocas desviaciones de la costumbre judía, llegó tan lejos como a descartar la posibilidad de divorcio. La «dureza de corazón», que había hecho que el divorcio fuese necesario en la ley mosaica, sencillamente dejaría de prevalecer en el futuro Israel renovado.[39] El «yugo» que imponía a sus oyentes recaía sobre los destinatarios habituales de las exhortaciones judías: en los varones casa-

118: «fecundidad» y «mujeres e hijos»; véase en especial B. Janowski y H. Lichtenberg, «Enderwartung und Reinheitsidee», en especial pp. 34-40 y 59.

36. Ignacio, *Carta a Policarpo*, 5.2.
37. Geza Vermes, *Jesus the Jew*, pp. 99-102.
38. Sanders, *Jesus*, p. 75.
39. Marcos 10:5-9; Sanders, *Jesus*, pp. 230-232 y 256-260.

dos, los buenos judíos y los cabezas de familia decentes, que se esforzaban cuanto les era posible por mantener la sencillez de corazón:

> Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer para desearla, ya adulteró con ella en su corazón.[40]

> Porque de dentro, del corazón de los hombres, proceden los pensamientos malos, fornicaciones, hurtos, homicidios...[41]

Jesús fue crucificado hacia el año 30. En la época en que sus palabras y la historia de su muerte y resurrección fueron reunidas en lo que más tarde serían los Evangelios, la Palestina judía había cambiado profundamente. Jerusalén había sido saqueada por los romanos en el año 70. El Templo estaba en ruinas. Judea fue devastada. Los excéntricos asentamientos próximos al Mar Muerto estaban desiertos. En los Evangelios no encontramos el mundo de Jesús sino el mundo muy distinto y más tenso de los discípulos. Las historias que contienen fueron recogidas en aquel período terrible para satisfacer las necesidades y revalidar las actividades de un grupo de predicadores itinerantes que se proclamaban sus auténticos seguidores.[42]

A aquel grupo pequeño en particular, Jesús no había predicado la sencillez del corazón dentro de la familia matrimonial. Había dicho: «Seguidme...» Su abrupta llamada había supuesto una ruptura con las pautas normales de la vida sedentaria. Incluso se dejaron de lado los lazos más fuertes de la piedad judía: los hijos no debían ya demorarse para enterrar a sus padres.[43] Las personas casadas como Pedro podían alegar: «Pues nosotros, dejando todo lo que teníamos, te hemos seguido».[44]

40. Mateo 5:28.
41. Marcos 7:21.
42. En esta interpretación, estoy específicamente en deuda con G. Kretschmar, «Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese». Véase también Gerd Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, pp. 24-30.
43. Mateo 8:21 y Lucas 9:59; véase también Sanders, *Jesus*, pp. 253-255.
44. Lucas 18:28.

Muchos habían «dejado casa, mujer, hermanos, padres o hijos por amor del reino de Dios».[45]

Incluso hubo algunos jóvenes que «a sí mismos se han hecho tales [eunucos] por amor del reino de los cielos». Lo absorbente de su misión los hacía inelegibles para el matrimonio.[46] Estas personas habían sido enviadas por los caminos de Galilea y Judea:

> en vuestro camino predicad diciendo: El reino de Dios se acerca... En verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre.[47]

En el año 70, los predicadores itinerantes prestaban su ministerio a grupos de creyentes casados dispersos por un amplio arco que, arrancando de Jerusalén y Judea, pasaba por Siria y llegaba hasta tan lejos como Antioquía. La continencia no era más que un aspecto, y de ninguna manera el más sobresaliente, de una drástica quiebra del curso normal de sus vidas. Los vagabundos encontraron un lugar claramente demarcado para sí mismos en el paisaje social de Palestina. Éste era un mundo donde el varón emprendedor siempre se había enfrentado a alternativas rigurosas. Unos cuantos podían renunciar a «casa, mujer, hermanos, padres o hijos». Pero los que no recibían esta llamada seguían en los pueblos como personas casadas. En aquel ambiente estable, combatían el corazón díscolo siguiendo las normas tradicionales de la vida judía. La aproximación del reino significaba para ellos que estas normas, si acaso, se habían reforzado más bien que relajado: era un momento de resoluciones austeras, un momento de una «justicia que supera la de los fariseos».[48] Por el contrario, quienes predicaban que «el reino de los cielos estaba al caer» se movían en un mundo distinto. Ellos habían seguido el camino franco. Los mismos ca-

45. Lucas 18:29.

46. Mateo 19:12; véase en especial H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, pp. 102-111.

47. Mateo 10:7.23.

48. Mateo 5:20; Sanders, *Jesus*, p. 260.

minos conducían de la ciudad a los bandoleros de los montes y estaban ya repletos de pobres vagabundos.[49] También las mujeres podían sumarse a los grupos itinerantes, auxiliando a quienes habían «seguido» a Jesús, lo mismo que habían auxiliado al propio Jesús.[50] El campo relativamente próspero de Galilea y Siria, y los barrios pobres que venían a ser aldeas de una gran ciudad como Antioquía, tenían excedente agrario suficiente para sostener a grupos pequeños de personas que, por su vocación religiosa, habían abandonado su familia y sus campos.[51]

Las comunidades cristianas pronto tuvieron que establecer normas sobre cómo tratar a los vagabundos prestigiosos dotados de talento profético. El predicador del reino llegado de fuera debía ser recibido «como si fuese el mismo Señor»; pero sólo podía ser alimentado y alojado por los cabezas de familia de la localidad durante tres días. Si se atrevía a solicitar una comida especial, se le debía indicar el camino: ¡era un falso profeta![52] Aquel era un mundo modesto donde quienes deseaban cambiar su vida sólo podían hacerlo rompiendo de manera irreparable con la férrea disciplina de la tierra habitada. Sólo para apartar el dinero suficiente para dar limosnas a los pobres y mantener a sus guías ambulantes, los cabezas de familia tenían que ayunar durante días.[53] Cuando el emperador Domiciano, hacia el año 90, examinó a los parientes que sobrevivían de Jesús de Nazaret, encontró a dos nietos del hermano de Jesús: sus únicas propiedades consistían en:

> un trozo de tierra que contenía sólo treinta y nueve acres, de la que sacaban los impuestos y se mantenían a sí mismos mediante su trabajo.

49. Theissen, *Sociology*, pp. 8-16.
50. Lucas 8:2 y I Corintios 9:4.
51. S. Appelbaum, «Economic Life in Palestine», p. 657; G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient World*, p. 431, es excepcionalmente esclarecedor; véase ahora Martin Goodman, *State and Society in Roman Galilee, A. D. 132-212*, pp. 28-40.
52. *Didaché* 11.4.
53. *Ibid.* 1.3.

> Luego mostraron las manos... y las callosidades formadas en las manos como prueba de sus trabajos... Domiciano... despreciándolos como si no merecieran atención... les permitió irse.[54]

Sesenta años después de la muerte de Jesús, poco se había aclarado el perfil de los grupos cristianos de Palestina y Siria. Estaba lejos de estar claro quién encabezaría la predicación del reino y quién representaría con mayor eficacia las «iglesias de Cristo» ante la población judía, cada vez más airada, ante la recelosa administración romana. Por una parte, estaban los que habían «seguido» a Jesús. Sus palabras más radicales les proporcionaban una clara declaración de principios para romper con el mundo establecido. La historia de su resurrección de entre los muertos y su ascensión a los cielos se vinculó de manera indisoluble a la agitación que crea en todos los seres humanos el poder de la muerte, y de ahí, con una asombrosa suspensión de las leyes inflexibles de la normalidad.

La proclamación de la resurrección de Jesús había coincidido con décadas de creciente extrañamiento entre sus partidarios y sus congéneres judíos. Muchos seguidores perdieron la sensación de que debía haber una continuidad natural y sin desgarros entre las actuales estructuras sociales de Israel y las del nuevo reino. Más bien que un milagroso retorno a la estabilidad matrimonial, con toda la «dureza de corazón» proscrita de la sociedad, lo que ahora veían muchos discípulos era un contraste tajante entre «esa época» por venir y la vida de los «hijos de esta época», que «toman mujeres y maridos».[55] Las vidas francamente extraordinarias de los pocos predicadores del reino llegaron a verse como una norma para el carácter de la vida misma dentro del reino: en este reino no existía ni siquiera el habitual hito del matrimonio.

54. Eusebio, *Historia de la Iglesia* 3.20.1-3 y 5, traducción de A. C. McGiffert, *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans 19179), 1:149.

55. Lucas 20:34-36.

Por otra parte, la mayoría silenciosa de los que aguardaban la llegada del reino eran cabezas de familia decentes y agobiados, acostumbrados desde hacía mucho a los ritmos puntillosos de la vida judía. Seguros de sus horizontes morales, no estaban en condiciones de tolerar que se evaporase el tejido social de su personalidad social que tanto había costado ensamblar —sus esposas, sus hijos, sus parientes y los pocos campos ancestrales que heredarían cuando enterrasen a sus padres— por la visita de unos cuantos vagabundos. Las comunidades cristianas donde tales hombres iban destacando debían ser vistas por el mundo que las rodeaba de muy distinta manera de como las veían quienes imaginaban que ya respiraban en el camino franco el aire embriagador del nuevo reino.

II «LA NUEVA CRIATURA»

El más sorprendentemente idiosincrásico de los seguidores de Jesús de que tenemos noticia procedía de un mundo que apenas compartía en algún punto las experiencias de quienes predicaban en la apretada y explosiva campiña palestina. Pablo de Tarso era un judío de la Diáspora que hablaba griego. Al parecer incluso era ciudadano romano. Sus viajes misioneros lo condujeron a ciudades muy de tierra adentro en el oeste de Asia Menor. En los comienzos de la década de los cincuenta, anduvo residiendo, durante períodos de años en cada una, por las grandes ciudades paganas del Egeo: Éfeso, Tesalónica, Filipos y Corinto. Fue ejecutado en Roma, en la lejana capital del Imperio, alrededor del año 60.[56] Su misión había consistido en ganar paganos para el reino:

56. En lo que sigue me he limitado estrictamente a las epístolas que pueden atribuirse indiscutiblemente a Pablo; véase G. Bornkamm, *Paul*, pp. 241-247. Enfrentado a la abundante bibliografía existente sobre la carrera y las enseñanzas de Pablo, sólo he citado aquellas obras de que me he ayudado para llegar a las conclusiones que aparecen en el texto. Por mor de la caridad, cito [la Biblia] por la *Revised Standard Version* mejor que por la *Authorized Version* (del rey Jacobo) en los pasajes que siguen. [En la traducción, siempre según la nota de pág. 17.]

> la conversión de los gentiles, de obra o de palabra, mediante el poder de milagros y prodigios y el poder del Espíritu Santo. De suerte que desde Jerusalén hasta Iliria [la frontera balcánica entre el mundo griego y el de habla latina] y en todas direcciones, he predicado cumplidamente el Evangelio de Cristo... *Lo verán aquellos a quienes no fue anunciado, y los que no han oído entenderán.*[57]

En la epístola a los gálatas, escrita hacia el año 54, Pablo dejó sobradamente claro cuán poco debía él a las «iglesias de Cristo en Judea».[58] Jesús se le había aparecido mucho después de haberse aparecido a otros discípulos.[59] Pablo había recibido un mandato personal: él era

> apóstol, no de parte de los hombres, ni por los hombres, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que lo resucitó de entre los muertos. ... el evangelio por mí predicado ... lo recibí ... por revelación de Jesucristo ... que me segregó desde el seno de mi madre ... para revelar en mí a su Hijo anunciándolo a los gentiles.[60]

Basándose en la fuerza de esta revelación personal y directa, y en el consiguiente don del Espíritu Santo, Pablo afirmó que el reino era accesible a la totalidad de los paganos, es decir, a «les gentiles», a las personas que no habían sido circuncidadas, y que, por lo tanto, no tenían obligación alguna de mantener la distinción entre alimentos puros e impuros, como ocurría en el caso de quienes habían entrado en Israel del modo normal. Muchos de estos paganos tal vez fueron reclutados entre los que ya se sentían atraídos por las impresionantes sinagogas judías de sus ciudades. El judaísmo y sus exigencias tal vez no les fuera del todo desconocido. No obstante, Pablo no tuvo en absoluto en cuenta este hecho. Para él eran simplemente «gentiles». Como resultado de su prédica, éstos se habían convertido

57. Romanos 15:18-19 y 21, citando a Isaías 52:15.
58. Gálatas 1:22.
59. I Corintios 15:8.
60. Gálatas 1.1, 11:12 y 15-16.

> de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero y esperar del cielo a Jesús, su Hijo, a quien resucitó de entre los muertos, quien nos libró de la ira venidera.[61]

Estar en posesión del Espíritu Santo, manifiesta de forma sensible en los gritos exaltados de «Abba, Padre», les daba la seguridad de ser ahora hijos de Dios. Junto con los judíos, eran los herederos de las promesas de Dios a Abraham y los destinatarios de su amor inagotable.[62] Eran «el Israel de Dios».[63]

«Que ni la circuncisión es nada ni el prepucio [de los gentiles], sino la nueva criatura.»[64]

Pablo alegaba que al convertir a los paganos había salvado a Israel. Pues sólo cuando los gentiles se volvieran hacia Dios desaparecería el terrible endurecimiento que Pablo, como tantos otros judíos radicales, propendía a percibir en el corazón de Israel. Con los gentiles reunidos en su interior, Israel perdería su *corazón de piedra* y advendría el reino:[65]

> pues el mismo Señor, a una orden, a la vez que el arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán... después nosotros, los vivos, los que quedemos, seremos arrebatados con ellos en las nubes, al encuentro del Señor en los aires... Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras.[66]

En Pablo encontramos un hombre cuyo cuerpo entero ansía el gran cambio que pronto puede sobrevenirle. Vive su vida en equilibrio entre la revelación y la resurrección. Al describir su primera y decisiva visión de Jesús resucitado, escribió:

61. I Tesalonicenses 1:9-10.
62. Gálatas 3:29 y 4:6.
63. Gálatas 6:16.
64. Gálatas 6:15.
65. Véase desde hace muy poco Paula Fredriksen, «Paul and Augustine», pp. 28-31.
66. I Tesalonicenses 4:16-18.

> Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años —si en el cuerpo no lo sé, si fuera del cuerpo tampoco lo sé... fue arrebatado al paraíso.[67]

En un futuro asimismo cercano, según esperaba Pablo, Cristo regresaría. Los cuerpos de quienes se habían reunido dentro de su reino compartirían la gloria de su cuerpo resucitado. Los muertos se levantarían del letargo de la tumba y también los vivos se investirían del poder de Dios. Las vastas fuerzas contrarias a la voluntad de Dios, que están al acecho por todas partes del universo —sólo vislumbradas en las epístolas de Pablo, como si ocupasen las esquinas de su campo de visión decididamente bien centrado—, se rendirían. Jesús «reformará el cuerpo de nuestra vileza, conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas».[68]

En las epístolas de Pablo se nos presenta el cuerpo humano como en una fotografía tomada a contraluz: es una forma color negro azabache cuyos bordes están bañados de luz. Perecedero, débil, «sembrado en ignominia»,[69] «llevando siempre en nuestro cuerpo la mortificación de Jesús» bajo la forma de su vulnerabilidad al peligro físico y a la amarga frustración,[70] el cuerpo de Pablo tenía mucho de «vasija de tierra». Pero ya brillaba en él de alguna forma el mismo espíritu que había sacado de la tumba el cuerpo inerte de Jesús: «Para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal».[71]

La aproximación a esa luz brillante arroja sombras espectaculares. Ningún autor judío ha mostrado un sentido agónico como el que, en el famoso capítulo séptimo de su *Epístola a los Romanos*, muestra Pablo de la cruda fuerza de resistencia callada a la voluntad de Dios que se aloja en el corazón. Presenta un corazón humano hasta tal punto endurecido y con tal profundidad como no se conocían en el

67. II Corintios 12:2-3.
68. Filipenses 3:21.
69. I Corintios 15:43.
70. II Corintios 4:10.
71. II Corintios 4:11.

judaísmo contemporáneo.[72] La ley no había tenido otro efecto que el de avivar las fuerzas oscuras de la rebelión, que resurgen aún más vigorosas en todos los planos de la personalidad.[73] En cuanto a la alegre obediencia a la Ley que mostraban muchos judíos devotos: la obediencia espontánea del recto entendimiento sólo servía para poner de relieve en qué medida la profunda enemistad contra Dios se extendía difusamente por todo el conjunto de la persona humana, bloqueando los deseos de los devotos con una carga de impotencia espiritual tan terrible como la pesadez con que el cuerpo mortal abruma el alma:

> Pues yo sé que no hay en mí, en mi carne, cosa buena... pues siento otra Ley en mis miembros, que repugna a la ley de mi mente... ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?[74]

El uso que hace Pablo de una imagen tan brutalmente dualista es la expresión más nítida que nunca dio, en ninguna de sus epístolas, de su percepción de la terrible oscuridad que ha reunido en el corazón antes del esplendor de la resurrección de Cristo.

La noción de la antítesis entre *el espíritu* y *la carne* era un «resumen teológico» especialmente ominoso.[75] Pablo cargó la noción de carne con una profusión de nociones superpuestas. La opacidad apasionada de su lenguaje se presenta frente a todas las épocas posteriores como un test de Rohrschach: es posible sopesar, en las repetidas exégesis de un mero centenar de palabras de las epístolas de Pablo, el futuro curso del pensamiento cristiano sobre la persona humana. Al mismo tiempo, Pablo hizo asociaciones que un pensador menos impulsivo hubiera mantenido separadas. La guerra del espíritu contra la carne y de la carne contra el es-

72. Urbach, *The Sages*, pp. 422-430, es una clara exposición de cómo Pablo discrepaba de las posteriores opiniones rabínicas; véase ahora E. P. Sanders, *Paul, the Law and the jewish People*, pp. 72-81.

73. Romanos 7:7-10.

74. Romanos 7:18 y 23-24; véase Sanders, *Paul*, pp. 76-81.

75. H. D. Betz, *Galatians*, p. 8.

píritu era una imagen desesperada de la resistencia humana a la voluntad de Dios. No entendía que fuera el cuerpo de por sí la única causa de tan terrible mal. Pero debemos recordar que Pablo era un judío educado con una cultura similar a la de Filón y Josefo. Cualquiera que fuese su causa, el doloroso conflicto entre el cuerpo y el alma era un hecho de la vida: muchos de los pecados que resultaban más repulsivos —en particular la lascivia y la embriaguez— sin lugar a dudas provenían de rendirse a las exigencias del cuerpo.[76] Estos pecados no agotaban su noción de la carne. Pero no debemos pasar por alto la fuerza semiconsciente de las frases de Pablo. Algo débil en sí mismo, el cuerpo era presentado como algo que estaba a la sombra de una poderosa fuerza, el poder de *la carne*: la fragilidad física del cuerpo, su exposición a la muerte y la indudable propensión de sus instintos hacia el pecado servían a Pablo de sinécdoque para presentar el estado de la especie humana enfrentada al espíritu de Dios.[77] Esos ecos sombríos se cernían intranquilizadoramente sobre la carne. «La carne» no era simplemente el cuerpo, un ser inferior a la persona, cuyas emociones díscolas incluso podían merecer a veces una cierta tolerancia indulgente, al representar las exigencias naturales del ser material. En todos los escritos cristianos posteriores, la noción de «la carne» cubre el cuerpo con asociaciones inquietantes: de alguna manera, en tanto que «carne», las debilidades y las tentaciones del cuerpo son el eco de un estado de desamparo e incluso de rebelión contra Dios, mucho más importante que el cuerpo en sí.

La jerarquía de cuerpo y alma, que vinculaba al hombre tanto con los dioses por arriba como con el mundo vegetal por abajo, dentro del orden benevolente y diferenciado de un universo eterno, no preocupó lo más mínimo a Pablo. El propio universo estaba a punto de ser transformado por el poder de Dios. Pablo hablaba del «aguijón» de la muerte,[78]

76. Por ejemplo, Gálatas 5:19 y 21.

77. W. G. Kümmel, *Römer 7 und das Bild des Menschen in Neuen Testament*, pp. 24-25.

78. I Corintios 15:26 y 55.

de la pertinaz guerra de la carne, de la oscura ilegitimidad «del pecado que está en mis miembros».[79] Éstas eran para él fuerzas dominantes; pero al dotarlas de rostro visible, podía presentarlas como otros tantos «enemigos» que habían sido definitivamente conquistados por Jesús al resucitar de la sepultura. Pronto se pondría de manifiesto su derrota, cuando Jesús devolviera a Dios el reino de un universo del que se habrían desvanecido todas las fuerzas del mal.[80] De este modo, la persona humana escindida entre *el espíritu* y *la carne* no era fundamentalmente un ser desgarrado entre cuerpo y alma. Más bien, según Pablo, vemos a los seres humanos atrapados en un instante fugitivo, mientras pasan dramáticamente de una vida vivida *en la carne*, crispados contra la Ley como consecuencia de estar sometidos a la tiranía de los poderes semiinvisibles alzados en rebelión contra Dios, a una vida de libertad gloriosa vivida *en Cristo, en el espíritu*: «Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos habita en vosotros... dará también vida a vuestros cuerpos mortales».[81]

El problema a que se enfrentaba Pablo era el de cómo exactamente los paganos, a los que él había congregado en el «Israel de Dios» por este procedimiento abrupto y generoso, debían vivir sus vidas durante un tiempo indeterminado hasta el «advenimiento de nuestro Señor Jesús con todos sus santos». Se trataba de personas que habían quedado separadas de sus vecinos por exaltadas experiencias dramáticas y por hablar lenguas incomprensibles.[82] En sus reuniones vivían un anticipo de la nueva época que pronto traería el advenimiento de Jesús. En los momentos de alto sentido profético, las pantallas que separaban el mundo visible del invisible y que mantenían el corazón del uno oculto al otro eran rápidamente apartadas: «si profetizando todos entrare algún infiel o no iniciado... los secretos de su corazón que-

79. Romanos 7:23.
80. I Corintios 15:24-26.
81. Romanos 8:21.
82. I Corintios 14:2 y 22; véase en especial Gerd Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, pp. 294-296.

darán de manifiesto, y cayendo de hinojos, adorará a Dios, confesando que realmente está Dios en medio de vosotros».[83]

El grupo recién creado tampoco constituía una asociación cerrada de varones libres, como lo habían sido los esenios. En sus asambleas participaban judíos y personas que habían sido paganas, hombres y mujeres, esclavos y hombres libres. Para que el grupo llegase a ser una «nueva criatura» en algún sentido real, había que afrontar los problemas que planteaban las barreras sociales tradicionales, y no sólo el asunto candente de las fronteras religiosas entre judíos y no-judíos.[84] El rito de ingreso en la iglesia, el bautismo, estaba al parecer conectado con rituales que representaban un desmantelamiento explícito de los distintivos en que se basaba la jerarquía de la sociedad antigua. Una vez despojados de estos distintivos, se consideraba que los creyentes habían recuperado la unidad indiferenciada originaria:

> Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno solo en Cristo Jesús.[85]

De haberse desenvuelto Pablo por las ciudades de Palestina y Siria, estas concepciones no hubieran despertado unas ansiedades tan intensas. En ese ambiente menos diferenciado, unos pocos rompían con la aldea a fin de vivir una vida «en el espíriru», que era algo tan sin límites como Pablo había sido capaz de imaginar. Los restantes estaban inequívocamente condenados a la vida matrimonial, vivida en concordancia con las antiguas normas judías. Pablo, por el contrario, había permitido entrar en el «Israel de Dios» a paganos con poco o ningún conocimiento del judaísmo. Además, los cabezas de familia a que él se dirigía estaban le-

83. I Corintios 14:24-25; cf. I Corintios, 4:5.

84. Sanders, *Paul*, pp. 172-177.

85. Gálatas 3; 27-28; véase en especial Wayne A. Meeks, «The Image of the Androgyne», y Betz, *Galatians*, pp. 190-200.

jos de ser pobres. Algunos tenían esclavos.[86] Algunas mujeres eran cabezas de familia por derecho propio y eficaces protectoras de las nuevas iglesias. Hombres y mujeres de ciudades como Éfeso y Corinto habían viajado con tanta amplitud como Pablo. Eran personas tan cultivadas y tranquilas como razonables. Sus familias podían acoger a cualquier número de maestros en competencia, cualquiera de ellos tan excéntrico como el propio Pablo.[87] Para ellos la libertad no significaba simplemente la vocación estricta del camino franco para los pocos rebosantes de espíritu. Ociosos y con la suficiente riqueza, estaban en condiciones de cambiar de pies a cabeza el tenor de sus vidas. Ni la congelada inercia de la pobreza rural ni las disciplinas rígidas de la antigua práctica judía les impidieron arrostrar experimentos sobre la vida social.

Pablo no quería nada de esto. En sus epístolas a las iglesias, encontramos a un hombre que se apresura a poner sacos de arena junto a la orilla de un torrente potencialmente devastador, cuyo ímpetu, sabía él muy bien, tanto debía a su mensaje y ejemplo previos. Pablo había introducido a paganos en Israel y les había asegurado que se habían convertido en hijos de Dios, animándolos a un comportamiento fuera de lo normal y rebosante de espíritu. Su idea de la resurrección era tan exaltada como la de cualquier militante palestino. La nueva vida de Jesús resucitado representaba una desafiante discontinuidad entre lo viejo y lo nuevo. Ya no se contemplaba simplemente la resurrección como una milagrosa reintegración de un orden social dominado por la competencia: «lo viejo pasó, se ha hecho nuevo».[88]

Pero una vez que los paganos hubieran entrado en el «Israel de Dios», Pablo tenía la decidida intención de someterlos a lo que sin duda consideraba las buenas costumbres de la vida judía: «No os engañéis: ni los fornicarios, ni

86. Filemón 1-2; véase en especial G. Freely-Harnick, «The case of the Runaway Slave».

87. Véase en especial Wayne A. Meeks, *The first Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, pp. 51-73 y 75-77.

88. II Corintios 5:17.

los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas... poseerán el reino de Dios».[89]

Pablo era judío y estaba impaciente por convertir a los paganos en hijos del Dios verdadero. Contemplaba con aversión no disimulada el panorama tedioso de los pecados del mundo gentil. En ese paisaje oscuro, los pecados sexuales ocupaban todo el primer plano. Al cometer la suprema anomalía de adorar a las cosas creadas en lugar de adorar al Creador, los paganos habían incurrido en todo tipo de anomalías sexuales. Todos los límites se habían desmoronado ante su orgullo y su lascivia de ignorantes:

> Por esto los entregó Dios a los deseos de su corazón, a la impureza, con que deshonran sus propios cuerpos... las mujeres mudaron el uso natural en uso contra naturaleza; e igualmente los varones, dejando el uso natural de la mujer, se abrasaron en la concupiscencia de unos por otros.[90]

En las comunidades que Pablo había fundado, el cuerpo —y más concretamente el cuerpo de los varones jóvenes— no iba a disfrutar de ninguno de los momentos despreocupados de indeterminación que le concedían los paganos. El cuerpo no era una cosa neutral, situada entre la naturaleza y la ciudad. Pablo lo definió firmemente como el «templo del Espíritu Santo».[91] Era un lugar de orden claramente visible, sometido a limitaciones que era sacrílego rebasar. Pertenecía al Señor. En realidad, era un objeto material tan absolutamente imbuido de espíritu como los miembros del cuerpo: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?».[92]

Acostarse con una prostituta era algo bastante natural para los jóvenes de Corinto. Los judíos admitían que el soltero que se mantenía casto en una gran ciudad debía ser una persona extraordinariamente pía.[93] Para Pablo, acostarse con

89. I Corintios 6:9-10; véase F. Wright, «Homosexuals or Prostitutes?».
90. Romanos 1:24-27.
91. I Corintios 6:19.
92. I Corintios 6:15.
93. *Talmud de Babilonia: Pesahim* 113a, I. Epstein trad., p. 52.

una prostituta suponía nada menos que convertirse «en una [misma] carne» con ella, con la misma seguridad con que Adán se había vuelto de una misma carne con Eva. Era un uso sorprendente de una imagen de la unión física que habitualmente sólo se aplicaba al marido y la esposa.[94]

En suma, cuando Pablo escribió sobre la manera exacta en que deseaba que sus comunidades demostrasen ser un pueblo santo, separado del mundo pagano, hizo que los códigos de conducta sexual, tomados directamente de la práctica de la familia matrimonial judía, contuvieran su importantísimo concepto de la «santificación»: «que no nos llamó Dios a la impureza, sino a la santidad».[95] Para quienes estaban a punto de unirse a Cristo «en el aire», éste era un mensaje desoladamente realista.

En la primavera de 54, Pablo escribió desde Éfeso, en respuesta a una serie de cartas de sus seguidores de Corinto. Esta carta llegaría a ser conocida como la famosa *Primera Epístola a los Corintios* de Pablo. En ella tenemos atisbos de una iglesia donde los temas del control sexual y la renuncia sexual condensan preocupaciones sobre toda la estructura de las comunidades que Pablo había deseado fundar.

La «iglesia de los santos» de Corinto era un guirigay sociológico. Las diferencias entre ricos y pobres, entre amos y esclavos, entre hombres y mujeres, habían estallado en forma de rivalidad entre las distintas familias que componían la comunidad. La unidad ritual de la cena del Señor había quedado resquebrajada por las exhibiciones competitivas de las comidas en familia. Los ricos habían mantenido sus contactos con los amigos paganos hasta el punto de asistir a banquetes cívicos en los que se servía carne procedente de los sacrificios.[96] Las mujeres se negaban a llevar velo en las sesiones solemnes donde los profetas y las profetisas se dirigían a los fieles, extrayendo de Pablo una disquisición sobre

94. I Corintios 6:16.

95. I Tesalonicenses 4:7.

96. I Corintios 8:4-13; 10:14-33 y 11:17-34; véase en especial Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, pp. 121-174.

el pelo, o sobre la jerarquía natural que hacía a los hombres superiores a las mujeres, tan retorcida y cargada de tácitas inquietudes que los modernos estudiosos siguen sin dar en cómo descifrarla.[97] Así que el propio Pablo (o un seguidor suyo tan próximo como para saber colocar el pasaje en el texto de la epístola de Pablo en la primera época de estar en circulación) trató de resolver el dilema ordenando bruscamente a las mujeres casadas que guardaran silencio en la iglesia: «Porque no les toca a ellas hablar, sino vivir sujetas, como dice la ley... porque Dios no es Dios de confusión, de alboroto, sino de paz».[98]

Afligidos por tanto desorden, un grupo de devotos cabezas de familia parece haber buscado una solución tajante. Su entrada en la iglesia había sido algo extraordinario. No veían ellos ninguna razón para que una comunidad recién fundada tuviera que contentarse con reproducir en su interior los compromisos cargados de tensión del mundo ordinario. Ellos desmontarían las piezas fundamentales de la sociedad convencional. Renunciarían al matrimonio. Se separarían de sus esposas paganas;[99] otros se comprometerían a abstenerse a perpetuidad de las relaciones sexuales. Los niños todavía en edad de crecer de cuyos matrimonios ellos fueran responsables se mantendrían vírgenes.[100] Tan consecuentes como los esenios, liberarían asimismo a sus esclavos. De manera similar a como hacían los pequeños grupos descritos por Filón en las afueras de Alejandría, hombres y mujeres juntos aguardarían la venida de Jesús, santo «en cuerpo y en espíritu».[101] Sólo disolviendo la familia era posible alcanzar la inapreciable transparencia que se asociaba con la nueva criatura. Esta gran esperanza continuará parpadeando inquietantemente en los márgenes de la Iglesia cristiana durante todos los siglos futuros.

97. I Corintios 11:14-16; véase Theissen, *Psychologische Aspekte*, pp. 163-180.

98. I Corintios 14:34-35 y 33; véase Meeks, *First Urban Christians*, p. 71 y nota 108 de p. 220.

99. I Corintios 7:12-16.

100. I Corintios 7:36-37.

101. I Corintios 7:34.

El año 54 Pablo no quería participar en absoluto de esa esperanza. Los cuarenta versículos sumamente condensados que componen el capítulo séptimo de su *Primera Epístola a los Corintios* han sido aclamados con toda justicia como «los más importantes de toda la Biblia sobre los temas matrimoniales y afines».[102] Sin embargo, es imposible resistirse a la impresión de que «el capítulo es del todo inteligible como una acción de retaguardia».[103] En sus otras epístolas, la renuncia sexual no jugaba ningún papel en el mensaje de Pablo ni en la presentación de su misión apostólica. Ninguna santa Tecla había oído palabras «sobre la continencia y la resurrección» que ascendieran hasta ella por la ventana abierta desde el patio vecino cuando el auténtico Pablo (y no el Pablo que fue imaginado un siglo después) predicaba en Icona. Si acaso, es llamativo cuán poca importancia concede Pablo al hecho de que, al parecer, él era soltero o había abandonado a una esposa. Hombre erudito y de acción, su principal alegato ante sus seguidores era que había dejado de lado las ventajas sociales palpables que se atribuían a la carrera pública. Los recursos por nacimiento, la habilidad retórica y los conocimientos que capacitaban a un hombre para causar impresión en su comunidad eran, para Pablo, mero «gloriarse según la carne»: han sido «cruficados» en él como consecuencia de la llamada de Jesús.[104] Sólo un campesino de Galilea hubiera dado preeminencia a la decisión relativamente sin importancia, puesto que doméstica, de abandonar «esposa e hijos». Cuando lo desafiaron los corintios, Pablo estuvo de acuerdo con ellos en que «bueno es al hombre no tocar mujer».[105] Incluso llegó tan lejos como a afirmar que «quisiera que todos fuesen como yo». Pero en seguida matizaba este comentario dando a entender que no todos habían

102. J. Héring, *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*, p. 147.

103. H. E. Chadwick, «All Things to All Men», p. 264; estoy especialmente en deuda con este artículo.

104. I Corintios 1:20-21, y II Corintios, 11:18, junto con Gálatas 2:20.

105. I Corintios 7:1.

recibido de Dios su propio y específico don de continencia.[106]

En realidad, Pablo estaba decidido a que su propio estado de celibato no fuera adaptado por toda la iglesia de Corinto. De haberlo hecho así, se hubiera eliminado la estructura de las familias pías y abolir la familia hubiera socavado la propia autoridad de Pablo en la lejana ciudad. Hubiera roto la sutil cadena de mando mediante la cual sus propias enseñanzas eran trasvasadas a cada comunidad local a través de la autoridad de los cabezas de familia locales.[107] Una comunidad de célibes absolutos, y especialmente tratándose de una comunidad donde se realizara un poco la igualdad prometida en términos rituales en el bautismo a mujeres y esclavos, habría sido una comunidad prácticamente aislada del mundo exterior. Pero Pablo tenía la esperanza de reunir a los gentiles en Israel en gran número antes de que Jesús regresara de los cielos. Una comunidad absolutamente separada de las vecinas por el celibato de grupo difícilmente hubiera atraído a muchos paganos. Al decantarse firmemente por permitir que el matrimonio continuara dentro de la Iglesia, Pablo actuó como hacía habitualmente siempre que sus conversos tenían la tentación de levantar barreras excesivamente rígidas entre ellos y el mundo exterior. Lo mismo que en su actitud tolerante sobre consumir los alimentos paganos «impuros» que en su actitud con respecto al matrimonio, Pablo tomó partido por los cabezas de familia acomodados que eran los que más tenían que perder de producirse una separación absoluta del mundo pagano.[108] Pues eran éstos quienes apoyaban con mayor eficacia su ambiciosa misión entre los gentiles.

Por lo tanto, Pablo necesitaba disuadir a los que le correspondían de emplear un remedio tan radical para sus males. De ahí el claro carácter asimétrico del capítulo que iba a determinar todo el pensamiento cristiano sobre el matrimonio y el celibato durante bastante más de un milenio. Pablo no había tenido interés en ensalzar el matrimonio; más

106. I Corintios 7:7.
107. Feeley-Harnick, «The Case of the Runaway Slave», pp. 120-126.
108. Theissen, *Social Setting*, pp. 125-132.

bien se esforzó en señalar que el matrimonio era más seguro que el celibato irreflexivo. Buena parte de la epístola, pues, consiste en movimientos de bloqueo. Las parejas casadas no debían renunciar a las relaciones sexuales; pero por temor a que pudiera ocurrir algo peor, «dada la tentación de inmortalidad» que puede provocar la abstinencia.[109] Después de largos ejercicios de abstinencia, como aquellos con los que los profetas judíos contemporáneos se preparaban para recibir sus visiones, maridos y esposas debían proseguir sus relaciones, «a fin de que no os tiente Satán de incontinencia».[110] No había pecado en que los jóvenes ardientes se casaran: «que mejor es casarse que abrasarse».[111] Estas observaciones se suponía que tenían el peso plúmbeo de lo evidente. Todas tienen sus paralelismos en el abundante folclore que invocaban los rabinos a favor del matrimonio temprano.[112] De lo que estaba llamativamente falta la epístola de Pablo era de la fervorosa fe que mostraban los judíos y paganos contemporáneos en que el instinto sexual, bien que desordenado, fuese susceptible de ser socializado e incluso de encontrar una expresión afectuosa dentro del matrimonio. Los peligros de *porneia*, de la potencial inmoralidad a que diera lugar la frustración sexual, se permitía que ocuparan el centro de la escena. Mediante esta estrategia esencialmente negativa, incluso alarmista, Pablo legó una herencia fatal a los tiempos futuros. Un argumento contra abandonar las relaciones sexuales dentro del matrimonio y a favor de permitir que la generación joven siguiera teniendo hijos se transformaba, imperceptiblemente, en una actitud que concebía el matrimonio mismo como no más que una defensa contra el deseo. En el futuro, la sensación de la presencia de «Satán», bajo la forma de un constante y poco definido riesgo de lascivia, permanecerá como una sombra pesada en los rincones de todas las iglesias cristianas.

109. I Corintios 7:2.

110. I Corintios 7:5; véase también Fraade, «Ascetical Aspects of Ancient Judaism», p. 263.

111. I Corintios 7:9.

112. Strack y Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 3:368-373, constituye la antología canónica.

Al mismo tiempo, sin embargo, la fornicación y su evitamiento no preocuparon mucho a Pablo. Más le preocupaba subrayar la continuidad y la validez de todos los lazos sociales. La estructura de la familia como conjunto estaba en juego. Esto incluía la institución de la esclavitud doméstica. Sobre ésta, Pablo era inflexible: los esclavos, como las esposas, debían seguir en su sitio:

> cada uno ande según el Señor le dio y según le llamó. Y esto lo mando en todas las iglesias... ¿Fuiste llamado en la servidumbre? No te dé cuidado.[113]

Lo más importante de todo para la fortuna futura de sus opiniones es que Pablo tendía a resolver la cuestión del lugar preciso que debía ocupar el celibato en la Iglesia cristiana incluyéndolo dentro de la elevada trayectoria de su propia vocación apostólica. Aceptaba las opiniones de sus correspondientes con gusto: «Es bueno para el hombre no tocar mujer». Pero esto se debía a que Pablo había recibido de Dios la gracia profética de la continencia. No todos podían contar con esta gracia, pues no todos habían sido llamados como había sido llamado Pablo. Sencillamente no sabemos cuántos otros consideraba él que ejercían funciones para las que la continencia constituía un elemento intrínseco. Probablemente había más de éstos en Corinto que en las comunidades cristianas normales de Palestina. Desde luego, Pablo aceptó en Corinto la posibilidad de grupos que incluyeran a mujeres adultas continentes. Incluso pensó en que algunas jóvenes, niñas vírgenes, se comprometieran a un futuro de castidad perpetua. Estas personas continentes compartían una gracia sobre la que él estaba dispuesto a hablar con entusiasmo transparente:

> el tiempo es corto... porque pasa la apariencia de este mundo... El célibe se cuida de las cosas del Señor [únicamente]... La mujer no casada y la doncella sólo tienen que preocuparse de las cosas del Señor, de ser santas en cuerpo y en espíritu.[114]

113. I Corintios 7:17 y 21.
114. I Corintios 7:29-31, 32 y 34.

Éstos vivían mejor preparados que los casados para la gran tarea que precedería al advenimiento de Jesús.[115] El matrimonio, por el contrario, no era una «gracia». El hecho de estar casado más bien delataba una ausencia de la llamada de Dios a la continencia. Los casados carecían de la cualidad suprema de tener un corazón no escindido: «El casado ha de cuidarse de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer, y así está dividido».[116]

Kai memeristai: para Pablo, un hombre para quien el ideal superior de vida consistía en estar «unido al Señor», «hacerse un espíritu con Él»,[117] esto era una descalificación aplastante. La persona casada, cuyo corazón estaba inevitablemente dividido, era casi por necesidad un «medio cristiano».[118] Los lectores ascéticos de Pablo durante el final de la antigüedad no malentendieron su tono de voz. La gracia apostólica del celibato era algo demasiado precioso para extenderse al total de la Iglesia. Pablo dejaba esto en claro. Pero no se había preocupado demasiado de defender el matrimonio. Había dejado muy atrás el mundo del cabeza de familia casado, arrojándose a la estela tormentosa de su propia invocación a vivir una vida de servicio «sin distracciones» hasta el advenimiento del Señor. El matrimonio, lo mismo que la esclavitud doméstica, era una «vocación» carente de encanto. No merecía demasiada atención mientras la época actual se deslizaba silenciosamente hacia su final. El propio «acortamiento del tiempo» muy pronto la suprimiría.

III «UNA LEY ENFRENTADA A LA LEY»

Aproximadamente hacia el año 60 Pablo había muerto. Muchos de sus seguidores, incluso los más fieles, llegaron a pensar que sus viajes rebosantes de entusiasmo habían des-

115. I Corintios 7:26.
116. I Corintios 7:33-34.
117. I Corintios 6:17; véase en especial E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, p. 553.
118. Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, p. 114.

perdigado por todo el Mediterráneo, de un modo jovial e improvisado, comunidades inviables. Muchas de las cartas atribuidas a san Pablo fueron en realidad compuestas por seguidores de las dos generaciones posteriores a su muerte. En ellas podemos percibir la fuerza de la resaca que se había acumulado debajo de la poderosa ola que fue su misión entre los gentiles. Es llamativo cuántas de éstas deseaban presentar a Pablo, un apóstol particularmente inflamado por el ideal de una vida en Cristo «sin distracciones», como un hombre preocupado por revalidar las estructuras de la familia matrimonial. *La Epístola a los Efesios* corregía con generosidad el tono desapacible de la respuesta de Pablo a los corintios. Presentaba las relaciones entre el marido y la esposa como un reflejo de la solidaridad primigenia devuelta por Cristo al universo y a la Iglesia:

> Vosotros los maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para santificarlas... a fin de presentársela a Sí gloriosa, sin mancha...
> Los maridos deben amar a sus mujeres como a su propio cuerpo. ... nadie aborrece jamás su propia carne, sino que la alimenta y la abriga como Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo.[119]

Tomada en conjunto con el insólito rechazo del divorcio por parte de Cristo, esta atrevida extensión del mito de Adán y Eva proporcionó a los cristianos una imagen de inquebrantable orden que podía comprender el mundo pagano. En la iglesia, lo mismo que en la ciudad, la concordia de la pareja matrimonial estaba hecha para soportar la pesada carga de expresar el ideal de armonía de toda una sociedad.

Otros escritos pseudopaulinos dejaron en claro que este orden, aunque benévolo, debía ser casi tan jerárquico como el que se alababa en los *Preceptos conyugales* de Plutarco, un exacto contemporáneo, debemos recordar, de los que más tarde serían seguidores de Pablo.

119. Efesios 5:25 y 28-30; véase en especial Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, pp. 125-134, junto con Meeks, *First Urban Christians*, p. 90.

> Que aprenda la mujer en silencio y con absoluta sumisión. No permito que ninguna mujer enseñe o tenga autoridad sobre los hombres... Pues Adán fue creado primero y luego Eva... Sin embargo la mujer se salvará pariendo hijos.[120]

En los tiempos en que los libros que ahora leemos como el Nuevo Testamento comenzaron a circular, más o menos por los mismos años en que Justino escribió su *Apología*, los lectores encontrarían en muchas de las cartas atribuidas a Pablo un «apóstol [completamente] domesticado».[121]

Los contrastes que los estudiosos modernos han revelado entre las epístolas auténticas de Pablo y los textos pseudopaulinos insinúan un sofocado diálogo entre una visión militante y «apostólica» de la Iglesia y una dirección local cada vez más segura de sí misma. Los *episkopoi*, los obispos y los *presbiteroi*, los sacerdotes o ancianos, procedían de las comunidades cristianas locales. Muchos fueron reclutados entre los cabezas de familia casados y en su mayor parte eran más sensibles a las necesidades de los casados y de los respetables de lo que lo fueran los entusiastas misioneros itinerantes de la generación anterior.[122] «Continencia» y «castidad», *enkrateia* y *hagneia*, aparecen en las cartas de los dirigentes cristianos de la generación siguiente a la de Pablo; pero parece ser que sólo las mencionaban con una característica frialdad. Cuando Ignacio, obispo de Antioquía, atravesó Asia Menor camino de su ejecución en Roma, entre 110 y 117, sus cartas fueron magníficas exposiciones de la unidad ideal de cada una de las iglesias locales: «Reflexionad sobre la unidad, que nada es más agradable».[123]

San Ignacio no tenía intención de permitir que esta unidad fuera perturbada por los virtuosos practicantes de la continencia. Los miembros de la congregación podían vivir en castidad, «en honor de la carne del Señor», pero quienes

120. Timoteo I, 2:11-13 y 15.

121. J. M. Gager, *The Origins of Anti-Semitism*, p. 191; W. Munro, *Authority in Paul and Peter*, pp. 134-140, es una clara exposición de este punto de vista.

122. Kretschmar, «Ursprung christlicher Askese», pp. 37-38.

123. Ignacio, *Carta a Policarpo* 1.2.

se jactaran de hacerlo, con seguridad perecerían.[124] Cuando Ignacio daba consejos prácticos a las iglesias, el mundo que él deseaba era un mundo basado en una sexualidad ordenada. Se trataba de una iglesia compuesta de cabezas de familia generosos, hijos disciplinados, esposas sumisas y esclavos dignos de confianza. A estos últimos incluso se les prohibía que pidieran a sus correligionarios que hiciera aportaciones caritativas para reunir la suma necesaria con que comprar su libertad. Los matrimonios debían ser concertados por el propio obispo, «de manera que el matrimonio sea conforme al Señor y no conforme a la lujuria».[125] El objetivo místico de una iglesia no dividida debía lograrse mediante arreglos familiares singularmente prosaicos.

La misión apostólica de Pablo había legado a las comunidades cristinas una única *lacuna* importante. Él había impuesto unos estrictos códigos morales a todos los conversos paganos; pero se había opuesto encarnizadamente a cualquier tentativa de fomentar que los paganos adoptaran los distintivos diferenciadores previstos para quienes se convertían al judaísmo. No se les obligaba a llevar ninguna señal física en el cuerpo, ni siquiera la circuncisión. No debían practicar ninguna clase de discriminación entre alimentos puros e impuros: esto hubiera conllevado una selección de los compañeros de mesa e incluso mercados distintos (sin *kashrut*). No debían observar ninguna distinción clara entre días santos y profanos: ni sábados ni lunas nuevas. Muchos otros cristianos pensaban que no podían ser tan desconsiderados con la venerable ley de Moisés.[126] En las ciudades de la Diáspora, el judaísmo seguía atrayendo a los paganos precisamente porque era una religión antigua y tan puntillosa como la propia. Los judíos observaban el ritmo solemne de las grandes festividades. Se apegaban a códigos de pureza. Daban a hombres y mujeres la oportunidad de aproximarse, de manera disciplinada y reflexiva, a las «cosas que

124. Ignacio, *Carta a Policarpo* 1.2 y *Clemente I*, 38.2.
125. Ignacio, *Carta a Policarpo* 5.2.
126. Meeks, *First Urban Christians*, p. 81.

ocupan un lugar entre la naturaleza y la cultura, medio silvestres y medio civilizadas».[127]

En el mundo antiguo, las personas ceremoniosas siempre habían considerado que las relaciones sexuales, la maternidad y la muerte eran asuntos adecuados para conllevar tabúes. Lejos de ser repugnantes a los paganos, muchas de las observancias judías en tales asuntos (aparte la circuncisión) ganaron un merecido respeto por parte de los defensores de una religión solemne y con mucho tiempo de vigencia.[128] Fueron los paganos conversos, y no los judíos locales, quienes presionaron a Pablo para que adoptara las costumbres judías. Deseaban ser como los judíos, antes que seres condenados a una invisibilidad ritual.[129] La idea de Pablo de la «nueva criatura», de una comunidad creada de repente, sin atributos materiales visibles de observancia religiosa diferenciada, sorprendió a muchos como proyecto desolado y desamparado. Pasó el tiempo. Jesús no había vuelto para llevarse sus cuerpos del mundo en que vivían. A finales del siglo I, los cristianos se encontraron con que estaban obligados a crear por sí mismos el equivalente de la ley judía para poder sobrevivir como un grupo reconocible, distinto de los paganos y de los judíos. Como alegaba Justino, Jesús les había traído «una ley enfrentada a la ley, [que] había hecho que la primera quedara en suspenso».[130]

Ésta fue la situación con que se encontró Justino en el momento de su conversión, en las primeras décadas del siglo II. Como explica su *Apología*, los códigos estrictos de disciplina sexual se hicieron para que cargasen en buena medida con la tarea de proporcionar a la Iglesia cristiana un código de conducta diferenciado. Las prohibiciones sexuales siempre habían distinguido a los judíos, al menos a sus propios ojos, de la siniestra indefinición de los gentiles. És-

127. Greg Dening, *Islands and Beaches*, p. 150.

128. Josefo, *Contra Apión* 2.198; véase W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, n.° 983, 3:112, para tabúes similares que se guardaban en un templo pagano.

129. Gager, *Origins of Anti-Semitism*, pp. 132 y 206.

130. Justino, *Diálogo con Trifón* 11:2.

tas se reafirmaban ahora con excepcional vigor. Los códigos matrimoniales cristianos se volvieron aún más idiosincrásicos gracias a unos pocos rasgos novedosos, como la supresión del divorcio y el creciente prejuicio contra los nuevos matrimonios de viudas y viudos. Por encima del sólido conglomerado de antiguas nociones judías, se alzaba ahora la cumbre de la castidad total. Cualesquiera que fuesen las asociaciones exóticas que la postura de la continencia tuviese para los propios cristianos, quienes no lo eran podían admirarla como una forma de heroísmo físico equivalente a la capacidad reconocida de los cristianos para resistir el escalofriante miedo a la muerte. El celibato ya se dirigía a «la fe en que la persona que es una excepción en este aspecto también lo será en todos los demás».[131]

Al concentrarse de un modo simplista en la continencia sexual y en el heroísmo sexual, los cristianos de la época de Justino habían encontrado la forma de presentarse a sí mismos como los portadores de una religión verdaderamente universal: al subrayar la vulnerabilidad de todos los seres humanos al deseo sexual, habían sido capaces de «descubrir o inventar una condición humana general que daba pie a... la complejidad... [de donde] se derivaba la simplicidad a partir de la confusión».[132]

La percepción de una condición humana común, definida por el deseo sexual, era algo muy necesario en las iglesias del siglo II. Las comunidades cristianas eran grupos heterogéneos. Hombres y mujeres, personas con antecedentes religiosos y sociales muy distintos, se miraban unos a otros con embarazo en las pequeñas salas donde se reunían en las iglesias. Su naturaleza sexual era una de las cosas que tenían en común. No es del todo sorprendente que, en este preciso momento, oigamos escandalizados rumores sobre que grupos de cristianos esotéricos se habían orientado hacia el amor libre. Sus enemigos sostenían que inves-

131. F. Nietzsche, *Die fröliche Wissenschaft* 358, p. 267.

132. Carrithers, *Forest Monks of Sri Lanka*, p. 11, sobre la noción budista de la condición humana universal del «sufrimiento».

tigaban, mediante la promiscuidad, la naturaleza de la «verdadera comunión». El rumor fue muy oportuno. No es absolutamente inconcebible que algunos creyentes, desconcertados por el exceso de diversidad, utilizaran la sólida base de la sexualidad compartida para explorar el poderoso ideal de una comunidad religiosa verdaderamente universal y sin ninguna clase de divisiones.[133] La mayoría menos emprendedora optó sencillamente por los códigos de disciplina sexual que se sabía que todo el mundo podía compartir, con independencia del sexo, del nivel cultural y de la posición social.

La continencia, en especial, llevaba consigo asociaciones de una simplicidad elemental. La renuncia sexual era una *carrière ouverte aux talents*. En su condición de cristianas, las mujeres y las personas sin cultura podían ganar con la abstinencia sexual una fama tan asombrosa como la de cualquier varón cultivado. La castidad absoluta era un gesto que traspasaba el tejido de seda del decoro que envuelve al hombre público: he aquí una restricción «filosófica», en el sentido más drástico, que ahora se ponía al alcance de todos. En los años en que Justino enseñaba en Roma, la primera versión de la leyenda de santa Tecla había empezado a circular por Asia Menor. La leyenda demostraba que una muchacha inocente podía responder lo mismo que cualquier varón activo, a la llamada de un apóstol imaginario: «Benditos aquellos que han guardado la carne pura, pues ellos serán el templo de Dios... Benditos los castos, pues a ellos hablará Dios».[134]

En el año 150, nos encontramos al principio de una irreversible bifurcación de caminos. El carácter de la dirección aceptable en el judaísmo y de la que era habitual en las

133. Los casos de Carpócrates, Epífanes y los nicolaítas son examinados en detalle por Clemente de Alejandría, *Stromateis* 3.2.5-11 y 4.25-28, en Henry Chadwick trad., *Alexandrian Christianity*, pp. 42-45 y 51-53, con una excelente introducción en pp. 24-29. No se puede descartar la existencia de tales grupos dentro del cristianismo del siglo II: no eran meramente invenciones de la imaginación del polemista.

134. *Hechos de Pablo y Tecla* 4, traducido en E. Hennecke y W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, 2:354.

iglesias cristianas había comenzado a diverger precisamente en el tema del matrimonio y la continencia. Con la destrucción del Templo y el reforzamiento de la sinagoga y la casa de estudio, el judaísmo se apresuraba a convertirse en la religión del libro y de la familia matrimonial santificada.[135] Transmitida por varones eruditos a adolescentes devotos, en casas de estudio no muy distintas de las escuelas vecinas de los filósofos paganos, la Ley seguía hablando al mundo con su antigua solemnidad:

> Puesto que todos nosotros somos un pueblo famoso,
> el que ha recibido una Ley del que es Único:
> y la Ley que hay entre nosotros nos auxiliará, y
> la incomparable sabiduría que hay entre nosotros nos
> [ayudará.[136]

En el judaísmo, la Ley pesaba por igual sobre todos los aspectos de la persona humana. Exigía una reverente atención a las cosas que todos los seres humanos tenían que compartir: la comida, el tiempo y el matrimonio. Estas cosas mantenían la existencia del mundo de Dios, al tiempo que procuraban los materiales duraderos entre los que judíos devotos hacían las distinciones y afrontaban las renuncias que conferían a Israel su carácter «santo» en medio del mundo ciego y amorfo. Por esta sola razón, ningún aspecto concreto de la vida normal podía abandonarse. Todos debían recibir forma de acuerdo con la voluntad explícita de Dios.[137] Una leyenda posterior cuenta cómo los Sabios de Palestina capturaron en una ocasión el impulso sexual. Perfectamente conocedores de su naturaleza desordenada, en un primer momento se inclinaron por ejecutarlo. Pero se enternecieron.

135. Véase en especial A. D. Momigliano, «Ciò che Flavio Giuseppe non vide», pp. 567-568. junto con Schürer, *History of the Jewish People*, 2:415-463, y ahora Alan F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, pp. 163-181.

136. *Baruc II*, 48.24, Charles, *Apocrypha*, p. 506; véase la excelente traducción y comentario de P. Bogaert, *L'Apocalypse de Baruch*, p. 391.

137. J. Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, p. 272, es la exposición más clara de esta noción crucial, entre las muchas obras importantes que tiene el autor sobre el período.

Lo mutilaron para que nunca pudiera obligar a un israelita, contra su voluntad, a cometer incesto o pecados contra la naturaleza. Pero el impulso en cuanto tal debía perdurar en Israel: «Pues si se lo mata, el mundo se desmorona».[138] La leyenda, casi contemporánea de Pablo y Tecla, no podía recibir una refutación más concluyente.

Cuando consiguieron ir entrando por primera vez en Galilea después de 132, como refugiados de la última y más terrible devastación de Judea por los romanos, los primeros rabinos eran personajes tan desarraigados, tan excéntricos y tan periféricos a la población asentada como lo habían sido en su momento los predicadores errantes del reino de Jesús de Nazaret.[139] Pero ya en aquel momento habían elegido la continuidad de Israel. No tenían la menor intención de acercar la hora del fin del mundo rompiendo con el matrimonio, que es el medio normal mediante el que una comunidad asegura su supervivencia. Durante todo el siglo II, fueron personas excepcionales, ordenadas como un ejército, que aborrecían a los ignorantes.[140] Pero no renunciaron a la única institución que compartían con todos los demás judíos. Sostuvieron con firmeza que la vida de cabeza de familia casado, la de padre de sus hijos, era la única vida apropiada para los guías espirituales de Israel:

> Aquel que no participa en la procreación de la especie es como si derramara sangre humana.[141]

> Cuando Adán vio que su descendencia estaba condenada [debido a su propia caída] a ser enviada al Gehenna, se abstuvo de procrear. Pero cuando vio que... Israel aceptaba la Ley, se aplicó a hacer descendientes.

Los rabinos eran muy conscientes del ascetismo radical que había caracterizado a muchos movimientos del pasado inmediato del judaísmo.[142] Eran propensos a simpatizar con

138. *Talmud de Babilonia: Yoma* 69b, I. Epstein trad., p. 328.
139. Goodman, *State and Society in Roman Galilee*, pp. 93-94.
140. Véase en especial A. Oppenheimer, *The ʿAm Ha-Aretz*, pp. 172-183.
141. *Talmud de Babilonia: Yebamoth* 63b, W. Slotki trad., p. 426.
142. *Midrash Rabba: Genesis* 21.9. H. Freedman trad., p. 179.

la idea de que una catástrofe tan terrible como la destrucción del Templo podría conducir a algunos judíos píos a abrazar una vida de perpetua abstinencia y duelo. Sin embargo evitaron la fatal opción. En lugar de eso, subrayaron la solidaridad de Israel: «Dejad en paz a Israel». Era preferible que toda la gente se abstuviera durante algún tiempo a que sólo unas pocas personas ayunaran y se abstuvieran de sus esposas durante todo el tiempo.[143]

Dueños de sí mismos, capaces de soportar grandes privaciones en su persecución del conocimiento y legendarios por su brusquedad con las mujeres, los rabinos de Palestina llegaron a influir en el judaísmo en buena medida porque se mantuvieron a favor de un mundo que no tenía intención de desvanecerse. Se mantuvieron como la clase culta mediante el matrimonio con las hijas de sus maestros y colegas.[144] Las personas casadas recibían su calurosa bendición:

> En relación con el hombre que ama a su esposa como a sí mismo, que la honra más que a sí mismo, que guía a sus hijos e hijas por el camino recto, y que dispone que se casen llegada la época de la pubertad, de él está escrito: *Tú llegarás a saber que tu tienda está en paz*.[145]

Los dirigentes autonombrados del judaísmo y sus patrocinadores menos estudiosos, los notables locales y los mecenas de las sinagogas a todo lo ancho de la Diáspora, llegaron a dar por supuesto que vivían en un mundo que no iba a desvanecerse. Buena parte de este mundo estaba alborotada; pero todos sus aspectos podían ser controlados y, por lo tanto, no había que rechazar ninguno: «El deseo [sexual] humano, un hijo y una mujer: la mano izquierda debe rechazarlos, pero la derecha debe retenerlos».[146]

143. *Talmud de Babilonia: Baba Bathra* 60b, M. Simon trad., 1:245-246; véase Bogaert, *L'Apocalypse de Baruch*, pp. 136-138.

144. *Talmud de Babilonia: Pesahim* 49ab, I. Epstein trad., p. 236; véase Oppenheimer, *'Am Ha-Aretz*, pp. 171-173, y Goodman, *State and Society*, p. 78.

145. *Talmud de Babilonia: Yebamoth* 62B, W. Slotki trad., p. 419.

146. *Talmud de Babilonia: Sanhedrin* 107b, I. Epstein trad., p. 736.

Para bien o para mal, ésta no era una decisión que los dirigentes de la nueva religión estuvieran preparados para adoptar. Un pequeño número de hombres y mujeres cristianos utilizaba sus cuerpos para burlarse de la continuidad mediante el gesto drástico de la castidad a perpetuidad. Creían que el tiempo iba a acabarse pronto. Sus vidas irradiaban un mensaje distinto del de los líderes emergentes del judaísmo. No hablaban de la fe de una sociedad capaz de aprovechar y disciplinar el flujo interrumpido de una naturaleza humana sexual que hacía que la vida prosiguiera de generación en generación. Lejos de eso, para ellos el cuerpo casto representaba el principio de reversibilidad; podía pararse el flujo mismo de la vida. La renuncia al matrimonio ponía al descubierto la fragilidad de un orden aparentemente inamovible. Los medios mediante los cuales se continuaba la sociedad podían abandonarse. La castidad anunciaba la inminencia de la «nueva criatura».

No obstante, nada es más sorprendente para un observador de las iglesias cristianas del siglo II que la diversidad de los significados que ya se habían aglomerado en torno al hecho mudo de la renuncia sexual. En esta época, las comunidades cristianas estaban dispersas por todo el mundo romano, tan separadas como Lyon en el oeste y la ciudad fronteriza de Dura Europos, que dominaba el Eúfrates, en el este.[147] Estas comunidades distaban, como mínimo, ocho días de viaje. Los diversos cristianismos que ahora se encuentran pulcramente, uno al lado del otro, en los libros de las estanterías de las bibliotecas modernas eran a menudo desconocidos entre sí en aquel tiempo. Cada uno de ellos delataba la presencia silenciosa de su paisaje social y religioso característico. Ahora, con objeto de sopesar la novedad de las ideas que se habían ido acumulando detrás de la algo insulsa alabanza de la castidad cristiana, con la que Justino, el intelectual excéntrico, había considerado prudente dirigirse al emperador filósofo, debemos estudiar la gran variedad de significados que se atribuye a la continencia en los primeros círculos cristianos.

147. Véase ahora Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, pp. 267-335.

3. *Martirio, profecía y continencia: de Hermas a Tertuliano*

La profecía fue una realidad de la vida en la Iglesia primitiva. En la época de Pablo, la presencia del Espíritu de Dios entre los paganos conversos había proclamado que el regreso de Cristo era inminente.[1] Por la época en que escribía Justino, un siglo después, la existencia de profetas en las iglesias cristianas se consideraba una demostración concluyente de que Dios había abandonado a Israel. Su Espíritu poderoso habitaba ahora en el «nuevo Israel» de la Iglesia:

> *Y después de esto*
> *derramaré mi espíritu sobre toda carne,*
> *y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas,*
> *y vuestros ancianos tendrán sueños,*
> *y vuestros jóvenes verán visiones.*[2]

La cultura diaria de una comunidad cristiana —sus oraciones, sus salmos, sus cánticos, sus reconciliaciones de las diferencias personales y su visión de sí misma en un problemático futuro— florecía bajo el aliento del Espíritu de Dios:

> Que cada persona sea diligente en ir a la iglesia, el lugar donde florece el Espíritu... y oiréis allí lo que no ha alcanza-

1. Entre otros muchos estudios, tengo una especial deuda con Marie E. Isaacs, *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and Its Bearing on the New Testament*, pp. 82-112.

2. Joel 2:28, citado en Justino, *Diálogo con Trifón* 87:6, véase también 82.1 y 88.1; e Isaacs, *Concept of Spirit*, pp. 144-145.

do a vuestro entendimiento, y haréis progresos en las cosas que os ofrecerá el Espíritu, merced al profeta que instruye al pueblo.[3]

La presencia activa entre ellos del Espíritu de un Dios supremo era una carga aplastante para cualquier grupo humano de carne y hueso, y especialmente para un grupo como el de los cristianos, que se consideraban a sí mismos los herederos del sentimiento judaico de la majestad y trascendencia excluyentes del Dios de Israel. Los cristianos del siglo II vivían en un mundo poblado de espíritus invisibles y mendaces. Tenían una clara percepción —al menos en sus enemigos— del poder de las trampas y del autoengaño.[4] Para estar dotada de autoridad, la profecía tenía que presentarse como una experiencia violenta y casi necesariamente espasmódica: algo que escapaba del control consciente del profeta. Aquellos que, como el propio Pablo, rezaban en extrañas lenguas «angélicas», rezaban «en el Espíritu», mientras su mente consciente «quedaba sin fruto».[5] En las situaciones de tensión, la voz del auténtico profeta era más eficaz cuando lanzaba un gran grito impremeditado.[6] El Espíritu de Dios no era un visitante ocasional para la Iglesia. Estaba siempre accesible a los creyentes como signo de Su exclusiva presencia entre ellos. Pero en todas las comunidades, algunos cristianos se distinguían por ser vehículos sumamente fidedignos de los mensajes divinos. Se contaba con que su vida estuviera marcada por la extraordinaria proximidad al Espíritu de Dios. La abstinencia sexual era una de esas marcas. Cumplía con una función importante en cuanto a establecer la autoridad de los profetas en muchas iglesias secundarias. Como escribió el apologeta Atenágoras:

3. Hipólito, *La tradición apóstolica* 35.3, p. 62.
4. J. Reiling, *Hermas and Christian Prophecy: A Study in the Eleventh Mandate*, sigue siendo la mejor antología sobre los criterios de la verdadera profecía en las comunidades cristianas.
5. I Corintios 14:14; Isaacs, *Concept of Spirit*, pp. 49-50 y 75.
6. Ignacio, *Carta a los filadelfianos* 7.

> encontraréis muchos entre nosotros, lo mismo hombres que mujeres, que envejecen sin casarse, con la esperanza de vivir en estrecha comunicación con Dios. [Pues] mantenerse virgen y en la condición de eunuco sitúa a uno más cerca de Dios.[7]

Semejante comentario hubiera sido instantáneamente comprensible para los judíos y paganos contemporáneos. Ambos creían que abstenerse de la actividad sexual, y sobre todo la virginidad, hacían que el cuerpo humano fuese un vehículo más adecuado para recibir la inspiración divina. La posesión era una experiencia íntima y dramáticamente física. Conllevaba que el cuerpo fuese invadido por un Espíritu divino ajeno. Poco puede sorprender que se creyera que esta experiencia excluía el torrente cálido de los espíritus vitales por el mismo cuerpo, que se asociaba tradicionalmente con la copulación.[8] Filón de Alejandría había presentado a Moisés bajo esta luz: después de su encuentro con Dios en el Sinaí, había pasado a desdeñar el sexo

> durante muchos días, y casi desde el momento en que, poseído por el Espíritu, emprendió su tarea de profeta, puesto que le pareció que era adecuado para mantenerse siempre en condiciones de recibir mensajes oraculares.[9]

Leyendas judías posteriores ratificaron esta opinión. Después de los cuarenta días pasados en presencia de Dios, Moisés había perdido el interés por «las obras»; su esposa se sintió desatendida y, cuando supo que el Espíritu de Dios había caído también sobre otros, lo único que acertó a decir fue: «¡Pobres de las mujeres de esos hombres!»[10]

Si bien todo esto es cierto, sabemos muy poco sobre lo que significaba la continencia en las vidas de los propios

7. Atenágoras, *Gracia para los cristianos* 33, en B. P. Pratten trad., *The Ante-Nicene Fathers*, 2:146.

8. Ireneo, *Contra las herejías* 1.13.2, sobre el calor falso (y flagrantemente sexual) que es inducido mediante magia en las falsas profetisas.

9. Filón, *Vida de Moisés* 2.68-69, en F. H. Colson ed., *Philo*, 6:483.

10. *Siphre sobre Números* 12.1 (99), citado por Geza Vermes, *Jesus the Jew*, p. 101.

profetas y en las de las congregaciones donde ejercían su ministerio. Algunos cristianos del siglo II consideraron que ellos mismos estaban llamados a ser profetas «desde el vientre de su madre», y por eso se mantuvieron en perpetua soltería. El fuerte énfasis que pone el Evangelio de Lucas en el nacimiento virginal de Cristo apunta una mentalidad en la que la virginidad y el don de la profecía estaban íntimamente conectados.[11] Se podía hablar cariñosamente de un hombre calificándolo de «eunuco».[12] Las muchachas vírgenes se consideraban capaces de profetizar.[13] Sin embargo, aunque estas figuras virginales debieron ser llamativas, fueron excepcionales. Lo más habitual era que los profetas iniciaran su vocación siendo ya personas entradas en años. Eran conocidas por la comunidad cristiana. Tenían hijos engendrados por ellos que habían criado como cristianos. Cuidaban de su familia y de su fortuna personal, con la que colaboraban a mantener la Iglesia. A diferencia de los «seguidores» más impetuosos de Jesús, e incluso de san Pablo, no se habían convertido en peregrinos entusiastas. Y tampoco eran ermitaños con grandes tentaciones de retirarse al desierto.

Los hombres y mujeres que conoceremos en este capítulo se mantuvieron firmemente arraigados en las ciudades del Mediterráneo. Muchos de ellos retuvieron los prejuicios sociales y sexuales propios de las personas entradas en años que habían pasado por el matrimonio. Aunque hubieran abandonado la actividad sexual y se consideraran relativamente inmunes al deseo sexual, todavía confiaban en que los jóvenes se casaran y (como dejó sobradamente en claro el caso de Tertuliano a finales del siglo) reaccionaban ruidosamente frente a los peligros sexuales que asociaban con la presencia de mujeres en las asambleas de los santos. No creían que el advenimiento del Espíritu fuese a librar súbitamente el cuer-

11. Lucas, 1:34-35; véase Isaacs, *Concept of Spirit*, pp. 119-121.

12. Eusebio, *Historia eclesiástica* (en adelante *Hist. ecle.*) 5.24.25; para un ejemplo posterior, véase W. M. Calder, «The Epigraphy of the Anatolian Heresies», en W. H. Buckler y W. M. Calder eds., *Anatolian Studies presented to Sir William Mitchell Ransay*, p. 90.

13. Hechos 21:8; cf. Eusebio, *Hist. ecle.* 3.31.3.

po de la actividad y del deseo sexuales, como sí creían otros cristianos. En la última parte del siglo II, hombres como Ireneo en Lyon y Tertuliano en Cartago más bien tendían a pensar en sus escritos que el cuerpo pasaría por una preparación lenta pero segura para acoger sobre sí el terrible peso del Espíritu de Dios. Ireneo, por ejemplo, creía firmemente que el estado que a veces había presenciado en un profeta cristiano era al que llegarían todos los cristianos en la resurrección de la carne. El Espíritu de Dios vendría a reposar tranquilamente sobre el frágil barro del cuerpo, lo mismo que hubiera hecho de no haberse alejado Adán de Dios.[14]

La profecía sólo alcanzaría a unos pocos elegidos, en esta época, porque la persona humana había sido privada del Espíritu por la caída de Adán y ahora estaba expuesta al antagonismo de la muerte. De Melitón de Sardes, contemporáneo de Ireneo, se decía con respeto que era un «eunuco [casto] que vivía por completo en el Espíritu Santo».[15] Para él, como para Ireneo, la muerte era el signo de la trágica interrupción de la originaria unidad de la persona humana rebosante de Espíritu:

> hubo separación de lo que en tiempos encajaba hermosamente,
> y el hermoso cuerpo quedó partido,
> pues el hombre ha sido dividido por la muerte.[16]

Cómo el frágil cuerpo mortal podía convertirse en un receptáculo de confianza para el Espíritu de Dios constituyó el centro de las preocupaciones de criatianos tales como Melitón e Ireneo. La gradual disminución de la actividad sexual de los casados fue reconocida como parte de este proceso. Pero el abandono de las relaciones sexuales se adecuaba a los ritmos normales de la vida: por regla general se asociaba con la viudez y con el comienzo de la ancianidad.

14. Véase en especial W. D. Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch*, pp. 206-220.

15. Eusebio, *His. ecle.* 5.24.5.

16. Melitón, *Sobre la Pascua* 55.390-392, en S. G. Hall ed., *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments*, p. 31.

No obstante, no todos los creyentes podían aguardar a convertirse en viuda o viudo. La vocación de recibir una muerte violenta era tan real para los cristianos del siglo II como el advenimiento del Espíritu. Tenía una importancia vital para el creyente que un cuerpo capaz de comunicarse con el Espíritu de Dios en las asambleas cristianas, fuese también capaz en tiempos de paz de soportar en nombre de Cristo y de su Espíritu la devastadora posesión negativa que se asociaba con los tormentos del martirio. Sólo Cristo y su Espíritu, que moraban en su interior profundo, podían capacitar a los hombres y mujeres para resistir que sus cuerpos y sus almas fueran invadidos por el dolor abrumador de la tortura y por el miedo escalofriante a la muerte.

De modo que la continencia, aun siendo un rasgo señalado de la profecía cristiana, seguía siendo un rasgo secundario; era una preocupación que tendía a ocupar el primer plano de la literatura cristiana en los momentos en que las perspectivas de muerte violenta eran menos inminentes. Sólo poco a poco y en determinados círculos, llegó a vincularse la profecía con la renuncia sexual de un modo inequívoco, como si una cosa dependiera de la otra. Como mejor podemos apreciar la complejidad de la situación es estudiando al profeta cristiano cuya vida de visionario nos es conocida: Hermas, autor de una colección de visiones experimentadas en Roma hacia el año 120. Ampliamente difundidas bajo el nombre del *Pastor*, las visiones de Hermas nos permiten contemplar a un profeta que, aunque casto, nunca se alejó demasiado de la vida ni de los valores del cabeza de familia casado.[17]

Pocas figuras de la Iglesia primitiva son tan encantadoras o tan sinceras como Hermas (o bien, para ser más cautelosos, como la *persona* que Hermas eligió adoptar cuando se dirigió a la comunidad romana). Mostraba convicción puesto que describía con transparencia las tensiones de su propio corazón. Era un profeta de la «sencillez del corazón» en una comunidad urbana sofisticada. Sabía cuáles eran las preo-

17. R. Joly, Introducción, *Hermas: Le Pasteur*, pp. 11-21 y 55-57; véase ahora Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, pp. 381-390.

cupaciones capaces de dividir el corazón. Se hacía pocas ilusiones sobre que tales preocupaciones fueran a ser perdurables en Roma. La comunidad disfrutaba del apoyo económico y la protección de creyentes ricos. La *Dipsychia*, angustiosa «doblez del alma», era el pecado dominante entre los mecenas ricos, escindidos entre la confianza en Dios y la necesidad de conservar sus fortunas familiares y mantener el contacto con los amigos paganos.[18] Hermas no era ninguna excepción. Se preocupaba constantemente por su familia y estaba convencido de que el favor de Dios se demostraría en el triunfo mundano de ésta.[19]

Antes de convertirse en profeta cristiano, Hermas había sido un liberto en ascenso. Su amo lo había vendido a una señora cristiana, Roda. «Paciente, no dado a la indignación, siempre risueño», Hermas, «el continente», supo lo que significaba luchar por dominar su indócil corazón.[20] El hecho de que su dueña cristiana, mientras se bañaba en el Tíber, le hubiera pedido en una ocasión a Hermas (un simple esclavo, por entonces, cuyos sentimientos sexuales poco contaban) ayuda para salir completamente desnuda del río, no fue algo pensado para acrecentar la paz mental de nuestro profeta. «Yo hubiera sido un hombre bienaventurado», pensó él, «de haber tenido una mujer tan hermosa y tan elegante por esposa.»[21] El incidente, que más tarde le recordaría en una visión la propia Roda, sirvió como advertencia sobre las tentaciones sexuales que amenazaban con arruinar su don profético y acarrearle la ira de Dios. La lujuria y los anhelos privados estaban fuera de lugar en un hombre cuyo corazón debía volverse transparente al Espíritu.[22]

Pero éste era el defecto de un hombre casado, que vivía entre familias matrimoniales. Hermas tuvo buen cuidado en advertir a quienes como él mismo habían sido tentados por

18. Hermas, *Pastor*, Visión 3.14(6).3; Mandato 10.40(1).4 y Símil 8.75(9).1, en Joly, pp. 114, 186 y 282.
19. Vis. 1.3 y 2.7(3).1-2, en Joly, pp. 84 y 94.
20. Vis. 1(1).1 y 1.2.3., y Mand. 3.28.3, en Joly, pp. 76, 82 y 150.
21. Vis. 1(15).1, en Joly, p. 76.
22. Vis. 1(1).3-7, en Joly, p. 78.

la lujuria hacia otras mujeres que procuraran pensar, en tales ocasiones, en los encantos de la propia esposa.[23] Él y su esposa trataron de vivir en castidad como consecuencia de la renovada vocación visionaria que lo había conducido a componer el *Pastor*; pero todavía quedaba en un lejano futuro el día en que su esposa sería para él una «hermana».[24] Su impulso moral más profundo no había sido el de superar la tentación sexual. Había sido el de alcanzar, y exhortar a otros a que hicieran, lo mismo un estado precioso de sencillez infantil, de *népiotés*.[25] Ésta es la piedra angular de todo un conjunto de ideas morales que sin duda tenía una gran importancia dentro de la confederación de familias cristianas que componían la Iglesia de Roma. Hermas se recreaba amorosamente en la idea. El niño que aún no había alcanzado la pubertad era «inocente». Gozaba sin interrupción del don precioso de tener un «corazón sencillo», de «carecer de malicia».[26] El instinto sexual y las imaginaciones sexuales todavía no habían llegado a separar su «rostro» de su «corazón». El mundo taimado de los adultos, de los intereses egoístas de los adultos y de la hipocresía adulta —de lo que era síntoma premonitorio la aparición de los sentimientos sexuales en la pubertad—, todavía no se había cerrado a su alrededor. Podía confiar de todo corazón y no había aprendido a albergar maldad en su corazón. Hermas quería que la Iglesia cristiana estuviera compuesta de sencillos comerciantes «infantiles».[27] «Un hombre de talante luminoso», transparente a sus vecinos y confiado en Dios, era lo que Hermas deseaba vehementemente que fueran los demás y ser él mismo.[28] Sólo en un grupo compuesto de personas así caería de los cielos la palabra de Dios, cargada de

23. Mand. 4.29(1).1, en Joly, p. 152.
24. Vis. 2.2(6).3, en Joly, p. 90.
25. Mand. 2.27.1, Símil 9.101(24).3 y 106(29).1-3, en Joly, pp. 146, 340 y 348.
26. Sobre el propio Hermas: *Pastor*, Vis. 1.2.4 y Mand. 2.27.1, en Joly, pp. 82 y 146.
27. Símil 9.101(24).3, en Joly, p. 340.
28. Mand. 10.42(3).1, en Joly, p. 190.

autoridad por no haber sido estropeada por los intereses personales.[29]

Hermas no contaba con que muchos de sus lectores fueran personas solteras, «eunucos» continentes o vírgenes. Cuando escribió sobre la virginidad, pensaba en la lealtad perdurable de la Iglesia a su Señor, y no en la castidad de los distintos creyentes. De hecho, la virginidad era un asunto demasiado serio para los meros humanos. Para Hermas, hombre de orígenes judíos, la virginidad no se asociaba tanto con el estado de integridad material previo al matrimonio como con un peligroso lapso en la vida de la muchacha casadera: el que se iniciaba con el comienzo de la pubertad de la muchacha y proseguía hasta «abrírsele el vientre» con el nacimiento del primer hijo.[30] Era una imagen que evocaba la noción de riesgo y no la de integridad. Del mismo modo, Pablo presentaba a la Iglesia en Corinto como una Eva virginal que temblaba ante la inminencia de otra posible seducción por la astuta serpiente, bajo la forma de los enemigos de Pablo.[31] Más tarde, Hegesipo escribió con un suspiro: «Acostumbraban a llamar virgen a la Iglesia, porque aún no había sido seducida».[32] No todas las vírgenes perecían en esos años peligrosos y alocados de la vida de una mujer joven. La virgen buena se mantenía leal a su prometido y esposo. Éste era su único Señor. El profeta del Apocalipsis utilizaba el término «vírgenes» con estas connotaciones: allí el término no se aplicaba a individualidades sino a masas de creyentes que no habían sido seducidas ni apartadas de su lealtad a Cristo.[33]

La única virgen de Roma que, para Hermas, merecía

29. Mand. 11.43.20, en Joly, p. 198.

30. Véase G. J. Wenham, «Betulah: "A Girl of Marriageable Age"»; Elena Cassin, «Le Proche-Orient ancien: Virginité et stratégie de sexe», pp. 253-255; y C. Locher, *Die Ehre einer Frau in Israel*, pp. 176-192.

31. II Corintios 11:2-3; véase en especial R. A. Batey, *New Testament Nuptial Imagery*, pp. 13, 68; A. Orbe, «El pecado de Eva, signo de división», pp. 303-305.

32. Citado en Eusebio, *Hist. ecle.* 4.22.4.

33. Apocalipsis 14:3-5; véase G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of Saint John the Divine*, pp. 178-179.

consideración era la propia Iglesia. Bajo ella se aglomeraban los poderes «virginales» del alma.[34] La influencia apacible de estos espíritus virginales sobre su corazón capacitó a Hermas para comunicar a su comunidad las humildes virtudes cotidianas propias de las personas casadas: la infantil falta de afectación, la confianza y el candor. En su espíritu amplio susurraban muchachas de pies ligeros que bailaban sobre los verdes prados de una Arcadia cristiana.[35] Besaban y abrazaban a nuestro profeta. Él bailaba con ellas, «con tanta alegría como un niño».[36] Conforme iba muriendo la tarde, se quitaban sus ropas de hilo y las extendían por el suelo para acostarse a dormir en su compañía, mientras Hermas, «el continente», rezaba durante toda la noche a su lado, como era su deber.[37]

Hermas fue un profeta formado *À l'Ombre de Jeunes Filles en Fleur*. El contacto con los espíritus virginales le ayudó a vivir en castidad con su esposa; pero no lo convirtió en un predicador de la virginidad. Lo que ofrecía, apoyándose en la fuerza de sus visiones, era más bien una última oportunidad a los cristianos de Roma para conseguir el perdón de sus pecados: los pecados de una comunidad compleja que no necesitaba continencia sino esa virtud, más sociable y elemental, que es la sencillez de corazón. En las páginas de Hermas encontramos a prósperos hombres de negocios que invierten en bienes raíces,[38] a sacerdotes competitivos y conscientes de su posición,[39] a maestros que se habían nombrado a sí mismos[40] y a rivales profesionales de Hermas en el supremo arte de la profecía.[41] Se trata de un vívido atisbo de aquello en que podía convertirse la comunidad cristiana de cualquier ciudad romana importante. Los cristia-

34. Hermas, *Pastor*, Símil 9.78(1).2 y 91(14).2, en Joly, pp. 288 y 322.
35. Símil 9.78(1).4, en Joly, pp. 288-290.
36. Símil 9.88(11).4, en Joly, p. 314.
37. Símil 9.88(11).3-8, en Joly, p. 314.
38. Símil 1.50.1, en Joly, p. 210.
39. Símil 8.73(7).4 y 87(10).6-7, en Joly, pp. 278 y 312.
40. Símil 9.99.2, en Joly, p. 338.
41. Mand. 11.43.1-9, en Joly, pp. 192-198.

nos urbanos a que se dirigía Hermas eran ya similares a aquellos frente a los que Tertuliano reaccionaría con estudiada desaprobación, en Cartago, y para cuyas complejas necesidades escribiría Clemente de Alejandría, con minuciosidad delicada, a finales del siglo.

Una generación después de Hermas, en la parte occidental de Asia Menor y, más posteriormente aún, en Lyon, la sombra de la muerte cayó sobre el portavoz de las iglesias. Ireneo tenía un recuerdo infantil del maduro obispo de Esmirna, Policarpo.[42] Cuando Policarpo fue ejecutado, hacia 156-157, a los ochenta y seis años, quienes guardaron memoria de su martirio destacaban la belleza indestructible de su «carne santa».[43] En la terrible escena en que Policarpo era linchado en la hoguera, el autor del *Martirio* sólo describió los perfumes fragantes que irradiaba el cuerpo carbonizado mientras él se mantenía erguido entre el fuego, «no como carne quemada sino más bien como pan cociéndose, o como oro y plata purificándose en un horno de fundición».[44]

Una generación después, Ireneo escribió sobre la futura gloria de todos los cristianos, colocados en un mundo recreado por Dios para su disfrute material, en justa recompensa a haber soportado tantos tormentos en la tierra. La belleza sobrenatural que se había sobrepuesto a la horrenda muerte de Policarpo fue un atisbo de ese futuro. El nuevo cuerpo, ya no separado del Espíritu, viviría en un mundo absolutamente material que rebosaría tanta bondad como embriaga el hálito de un campo en plena flor.[45]

Tal vez fue Ireneo quien describió las muertes de los mártires de Lyon en 177-178. La joven esclava Blandina había sido torturada junto con un grupo de compañeros suyos. Fue colgada de un poste con los brazos extendidos, para que «en su agonía [los compañeros de ella] viesen con sus ojos cor-

42. Eusebio, *Hist. ecle.* 5.20.4.

43. *Martirio de Policarpo* 13, en H. Musurillo ed., *The Acts of the Christians Martyrs*, p. 13.

44. *Ibid.* 15, Musurillo, p. 15.

45. Ireneo, *Contra las herejías* 5.32.1 y 33.1.

porales en la persona de su hermana a Aquél que fue crucificado por ellos».[46] Blandina murió finalmente, después de repetidos tormentos, insensible a las cornadas de un toro salvaje, «extasiada en comunión con Cristo».[47]

Para Ireneo, esta persona representaba nada menos que la naturaleza humana en su grado más alto. La mártir Blandina era la culminación de aquellas largas edades, desde la primera creación de Adán y su caída, en las que la especie humana se había «acostumbrado, poco a poco, a recibir y soportar el inmenso peso de Dios».[48] En realidad, sólo un hombre muy superficial se hubiera preguntado en aquellos momentos si Blandina se había preparado para la presencia del Espíritu practicando la abstinencia sexual. Ireneo no era de esa clase de hombres.

Vibia Perpetua era una mujer joven y casada procedente de una buena familia provinciana. El don del Espíritu le permitió convertirse en portavoz y líder moral de los mártires de la prisión de Cartago en 203. Sus visiones y la descripción de sus sentimientos en esos momentos tienen una frescura que seduce y autoridad personal. Mujer bien educada y valiente, Perpetua fue facultada por el Espíritu para responder a una nueva y alta vocación, confiada en que su Iglesia había recibido «gracia más que suficiente» para hacer frente a las sombrías condiciones de los «tiempos modernos».[49]

Perpetua no era una mujer que tuviese promesa de castidad. Era ya cabeza de una familia en una pequeña ciudad del norte de África. Puede que fuera la amante y protectora del grupo de cristianos que fue detenido con ella. Madre de veintidós años y *matrona* absolutamente adulta según los criterios romanos,[50] disfrutaba amamantando a su hijo en la prisión hasta que le fue arrebatado:

46. Eusebio, *Hist. ecle.* 5.1.41.

47. *Ibid.* 5.1.56.

48. Ireneo, *Contra las herejías* 8.1, en A. Roberts y W. H. Rambaut trads., *Ante-Nicene Library: The Writings of Irenaeus*, 2:72.

49. *Martirio de las santas Perpetua y Felicitas* 1.3, en Musurillo, *Acts*, p. 106.

50. *Martirio de las santas Perpetua y Felicitas* 2.3, en Musarillo, p. 108. Véase Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, pp. 1-16.

> De repente recobré la salud, aliviada como estaba de mi preocupación e inquietud por el niño. Mi prisión se había convertido súbitamente en un palacio, de modo que prefería estar allí más que en cualquier otro sitio.[51]

Su entrada en la prisión de Cartago fue la entrada en el mundo del Espíritu Santo:

> Durante aquellos pocos días fui bautizada y el Espíritu me inspiró para que no pidiera ningún otro favor, tras el agua, sino el de simplemente soportar el tormento de la carne.[52]

Fueron unas semanas terroríficas:

> Nunca antes había estado en un agujero oscuro como aquél... Con el hacinamiento, el calor era sofocante; además estaban las extorsiones de los soldados; y... me torturó la preocupación por mi hijo.[53]

Pero Perpetua era ahora una mujer sobre quien había caído el gran favor del cielo.[54] Con ayuda de unas grandiosas visiones del otro mundo, Perpetua condujo a sus seguidores, con los ojos abiertos, hacia la muerte horrible.

En su primer gran sueño, caminaba sobre la cabeza de un dragón verdaderamente terrorífico y ascendía hasta los jardines perfumados del Paraíso por una escala de espadas afiladas.[55] Más tarde soñó que era «convertida en varón» para luchar contra un egipcio descomunal. Este sueño le trajo un profundo alivio.[56] Los pobres desgraciados condenados a las fieras no podían albergar la esperanza de tener un antagonista humano. El horror surreal de la *damnatio ad bes-*

51. *Martirio de Perpetua* 3.9, p. 110.
52. 3.5, p. 108.
53. 3.5-6, p. 108.
54. 4.1, p. 110.
55. 4.6-7, p. 110. Dronke, *Women Writers*, p. 8; véase también Jacqueline Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, pp. 68-76.
56. *Martirio de Perpetua* 10.7, p. 118.

tias consistía en que se abandonaba a los seres humanos hasta que eran destrozados por los animales.

> Un hombre soñó que sufría una transformación y tenía garras de oso en lugar de manos. Sentenciado a muerte, iba a ser entregado a las fieras. Estaba atado a un poste de madera y lo devoraba un oso. [De ahí el sueño de la mano:] Pues siempre que un oso hiberna en su madriguera, se mete una garra en la boca y chupa [en busca de alimento].[57]

El sacerdote Saturio, compañero de Perpetua, había estado aterrorizado hasta el último momento ante la perspectiva de semejante muerte; pero

> cuando estuvo atado a los postes y esperando al oso, el animal se negó a salir de la jaula.[58]

Percibir, detrás de la pesadilla sin rostro que tenía por delante, la imagen clara de la lucha con el Diablo, hombre a hombre, bajo la forma de un atleta conocido por las muchedumbres de Cartago,[59] era un triunfo de la voluntad de Perpetua: «Supe que alcanzaría la victoria».[60]

Matrona hasta el final, «con el rostro resplandeciente y el porte sereno», «rechazando la mirada de la muchedumbre con la fuerza de sus ojos»,[61] Perpetua incluso se volvió para pedir una horquilla con la que sujetarse el pelo que se le había despeinado con el primer embate de la vaca salvaje que soltaron contra ella. No quería que la viesen con el pelo suelto y desparramado, como si fuese una mujer «descompuesta» por el luto.[62] Pues aquél era el día de su mayor alegría, el día de su triunfo en el Señor. Lo suyo fue un *munus*,[63] una

57. Artemidoro, *Oneirocritica* 5.49, en R. White trad., Noyes Classical Studies, pp. 235-236.
58. *Martirio de Perpetua* 19.4, p. 127.
59. Louis Robert, «Une vision de Perpétue».
60. *Martirio de Perpetua* 10.14, p. 118.
61. 18.2, p. 126.
62. 20.5, p. 128.
63. 12.7 y 16.1; pp. 120 y 124.

demostración pública. Su animosa valentía le permitió superar el ambiente de celebración solemne con que se habían reunido los ciudadanos de Cartago, en el cumpleaños del heredero, para humillar y aniquilar a sus enemigos, con esa exuberancia lúdica que era un aspecto particularmente espantoso del orden romano.[64]

Es posible, pero no seguro, que Perpetua tomara parte en el resurgimiento de la fe en la constante presencia del Espíritu en la Iglesia que había comenzado con la aparición de la «Nueva Profecía» de Montano.[65] El montanismo apareció, en la lejana Frigia, en las décadas de 150 y 160. Incluía espectaculares manifestaciones de la profecía cristiana. Se convirtió en uno de los primeros movimientos de origen rural de la historia de la Iglesia.[66] Pero la Cartago romana estaba muy lejos de los valles de las tierras altas de la Anatolia occidental. Al mismo tiempo que Perpetua sufría martirio en la ciudad, se adhirió a la autoridad profética que alegaban los montanistas, por razones en gran medida personales, el inteligente y magníficamente dotado Tertuliano. Hombre de fuerte personalidad, Tertuliano era también uno de los más diestros rétores de su época.[67] Sabía exactamente cómo crear una audiencia para sus propias opiniones, notoriamente extremistas, apelando a los prejuicios incuestionados y las angustias que compartían los cristianos cultos. De manera que, lejos de representar las efusiones malhumoradas de un genio solitario, los escritos de Tertuliano nos permiten avistar el conglomerado de ideas conflictivas sobre la sexualidad, y sobre los significados de que era susceptible la renuncia, que circulaban por las más importantes iglesias latinas a comienzos del siglo III.[68]

64. Véase en especial Georges Ville, «Religion et politique: comment ont pris fin les combats de gladiateurs», en especial pp. 664-665; y Keith Hopkins, «Murderous Games», en especial pp. 27-30.

65. T. D. Barnes, *Tertulian*, pp. 77-80.

66. Véase ahora Lane Fox, *Pagans and Christians*, pp. 404-410, junto con A. Strobel, *Das Helige Land der Montanisten*.

67. Barnes, *Tertulian*, pp. 210-232.

68. C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, constituye una investigación seria de las posturas morales de Tertuliano.

De no haber existido la «Nueva Profecía», cabe sospechar que Tertuliano habría tenido que inventarla. En el 205 estaba convencido de que la *disciplina* de Dios, el código de conducta exacto e inflexible que debían cumplir todos los cristianos serios, necesitaba ser puesto al día con mandamientos nuevos e inequívocos, transmitidos a los fieles mediante visiones y profecías extáticas. Los renovados mandamientos del cielo pondrían freno al creciente engreimiento, inmoralidad y cobardía de la mayor parte de los correligionarios de Tertuliano. Sólo los cristianos constantemente abiertos al Espíritu, como habían sido Montano y sus seguidores, llegarían a saber cómo vivir la vida de tal modo que el sino deparado a Perpetua pudiera convertirse, también para ellos, en un momento de gran triunfo.[69]

El problema, no obstante, era que el martirio tardaba en llegar. Los cristianos ejemplares de Tertuliano eran filósofos austeros y reservados, cultivados y relativamente bien situados en la sociedad cartaginesa. Precisamente por esta razón, las autoridades romanas tendían a no prestarles atención.[70] Si bien la celda del martirio podía ser el verdadero «desierto», al que los cristianos debían aspirar para hablar cara a cara con Dios,[71] Tertuliano y sus lectores no podían aspirar al sino de Perpetua. Tertuliano tenía que buscar en otra parte el criterio de la verdadera profecía que pudiera aplicar a quienes aún no habían llegado a vivir bajo la sombra majestuosa de una muerte de mártir. Su respuesta fue de una simplicidad insistente y magnífica. La continencia, la suspensión de toda actividad sexual futura trajo la gracia del Espíritu: «Mediante la continencia compraréis una gran provisión de santidad, mediante el ahorro en carne podréis invertir en el Espíritu».[72]

69. Barnes, *Tertullian*, pp. 130-142.

70. G. Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, pp. 155-224.

71. Tertuliano, *ad martyras* 2.8, *Corpus Christianorum* 1, p. 4.

72. Tertuliano, *de exhortatione castitatis* 10.1-2, en A. Kroymann ed., *Corpus Christianorum* 3:1029.

«Cuidad el cuerpo.» Ésta era la fórmula de Tertuliano, de una simplicidad brillante y engañosa. El cuerpo era un «organismo unificado».[73] Tertuliano era un estoico y, como muchos de sus contemporáneos, un lector voraz de la literatura médica. No era en ningún sentido un «dualista». En realidad, su insistencia en el control del cuerpo era tan rigurosa porque creía que el alma se armonizaba a la altura necesaria para vibrar en respuesta al Espíritu de Dios precisamente a través del cuerpo y sus sensaciones. El alma era un «cuerpo» sutil e invisible, pero concreto, «metido en el molde» del cuerpo exterior.[74] De ahí la absorbente inmediatez con que el alma experimentaba el otro mundo. En el momento de las visiones, el otro mundo la afectaba con máxima fuerza perceptible. Como le aseguró una profetisa en una ocasión: ella misma acababa de ver un alma; «no era una cosa vacía y sin límites, sino que en realidad era algo que casi se podía alcanzar y tocar».[75] Al despertar de su primera visión en la cárcel de Cartago, Perpetua había tenido la sensación de que seguía «masticando alguna sustancia dulce» que el propio Cristo le había dado a comer cuando ella había ascendido, en su visión, al Paraíso.[76] Para aquellos que encaraban una muerte cruel, la opinión de Tertuliano sobre el alma explicaba la absorbente inmediatez de sus visiones, a medida que la persona interior pujaba contra el consuelo real y firme de la presencia de Dios. Era una doctrina adecuada a los tiempos, aunque pudiera resultar extravagante en épocas posteriores.[77]

Pero la doctrina tenía su lado oscuro. La vida instintiva del cuerpo, las fantasías azarosas y acongojantes del corazón, se dejaban sentir en el alma con una intensidad absorbente y nada amortiguada. El corazón era un sismógrafo

73. Tertuliano, *de ieiunio* 1.1, *Corpus Christianorum* 2:1262.

74. Tertuliano, *de anima* 9.4, *Corpus Christianorum* 2:793; véase en especial Amat, *Songes et Visions*, pp. 93-104. H. A. Armstrong, «Gnosis and Greek Philosophy», p. 94, es revelador sobre las implicaciones del estoicismo.

75. *De anima* 9.4, pp. 792-793.

76. *Martirio de Perpetua*, 4, Musurillo, *Acts*, 112.

77. Agustín, *de Genesi ad litteram* 10.26.45.

que se agitaba instantáneamente con la menor conmoción sexual, ante la imagen sexual más pasajera. El aumento del deseo sexual registraba la mínima cantidad de comida consumida por encima de la ración prescrita. Tertuliano habló en favor de la Nueva Profecía, abogando por largos ayunos y continencia con precisión médica despiadada. El ayuno era necesario, puesto que, de lo contrario,

> toda la morada de la persona interior queda bloqueada por la comida... el flujo mental que resuella para eliminar su carga de excrementos pasa a convertirse en simple obsesión por los lavabos. No queda otra alternativa que pasar de estos pensamientos a los lascivos.[78]

Era la voz de un maestro inimitable de retórica latina, al que Jerónimo leería dos siglos después con placer y, es de temer, con demasiado provecho. En Tertuliano tenemos la primera exposición racional, escrita por un cristiano educado y destinada a gozar de un largo futuro en el mundo latino, sobre la creencia de que la abstención sexual era la técnica más eficaz para alcanzar la claridad del alma:

> Miremos nosotros hacia nuestro propio mundo interior. Pensemos en cómo siente un hombre dentro de sí cuando se abstiene de mujer. Tiene pensamientos espirituales. Si reza al Señor, está al lado del cielo; si se ocupa de las Escrituras, todo él se ofrece a ellas; si canta un salmo, éste llena todo su ser de júbilo; si exorciza al demonio, lo hace con confianza en sus propias fuerzas.[79]

La receta de Tertuliano para la visión clara era la austeridad; pero esto era al mismo tiempo profundamente conservador. Él aislaba el cuerpo con precisión de médico. Lo sometía a una serie de severas abstinencias que clarificaban el alma para las visiones. Pero no toleraba que la práctica de la continencia debilitara de ningún modo las estructuras básicas de la familia: incluso si el señor y la señora de la casa

78. Tertuliano, *de ieiuno* 5.1, *Corpus Christianorum* 2:1261.
79. *De exhortatione castitatis* 10.1, p. 1029.

vivían castamente, con objeto de recibir la guía esclarecida del Espíritu, su familia debía retener su riqueza y sus esclavos; las mujeres debían obedecer a los hombres de su familia y los niños a sus mayores. La comunidad cristiana a que se dirigía Tertuliano en Cartago se diferenciaba en poco de la de Roma, como se nos hace evidente en el *Pastor* de Hermas. Se trataba de una confederación de familias creyentes en la que predominaban las personas casadas.

La concepción que tenía Tertuliano sobre la dirección ideal de la Iglesia era una gerontocracia enriquecida por la presencia del Espíritu. Quienes se sentaban en los bancos reservados para los clérigos y los dirigentes de la comunidad era los viudos y viudas de edad. Éstos tenían una larga experiencia de la vida.[80] Esta experiencia incluía la procreación y la crianza de los hijos, en los lejanos y ardientes años de su juventud, antes de que el impulso sexual se hubiera «desinflado» con la llegada de la ancianidad.[81] Su *Exhortación a la castidad* estaba dedicada a uno de estos viudos. Éste no iba a convertirse en un peregrino carismático. No necesitaba ser prevenido contra tentaciones más espeluznantes que el anhelo de volverse a casar. Sin atisbo de angustia, Tertuliano comenzaba por aconsejarle que tomase una «hermana» cristiana, que viviera con él como compañera, ocupándose de la casa. Los arrebatos sexuales, que tan arduos eran de reprimir en los jóvenes, según la opinión de Tertuliano, era improbable que afligieran a un caballero maduro con inclinaciones proféticas.[82]

Aunque su aliento fuera poderoso, el Espíritu respetaba las estructuras domésticas sin las que los cristianos hubieran encontrado imposible sobrevivir en una ciudad como Cartago. Lo mismo ocurría en las pequeñas ciudades de las tierras altas de Asia Menor. Una profetisa de Cotyaion, en Frigia, llamada Nanas, era descrita como una mujer de larga y poderosa plegaria. Era notable por recibir «visitas de los ángeles, [y estar] fuerte en el don de lenguas». Pero

80. *De virginibus velandis* 9.3, *Corpus Christianorum* 2:1219.
81. *De monogamia* 3.1, *Corpus Christianorum* 2:1230.
82. *Exhort. cast.* 12.2, p. 1032.

se sabía que Nanas era una mujer casada, claramente respetada en su vecindario: fue su marido quien colmó de versos en griego florido su sencilla lápida funeraria. Aunque no necesariamente era montanista, sospechamos que Nanas debió ser una profetisa para el corazón de Tertuliano.[83]

Los escritos de Tertuliano compendian una corriente de opinión cristiana sobre la persona humana y sobre los vínculos que hay entre el individuo y la sociedad. Para los cristianos de su clase, las restricciones normales de la sociedad no debían verse trastornadas por el viento del Espíritu. Tertuliano seguía pensando, instintivamente, en términos de la jerarquía establecida entre los grupos de edad y de una Iglesia agrupada alrededor de la familia cristiana. La sexualidad debía ser controlada rígidamente entre los jóvenes casaderos y casados. Pero los años pronto enfriarían sus ardores. Al final de la vida estaría dominada y el Espíritu podría fluir libremente hacia el corazón de las viudas y los viudos. En cuanto al deseo sexual, disminuiría en los viejos; pero nunca desaparecería por completo. Los impulsos sexuales constituían un componente peligroso e insuprimible de la persona humana. Quienes pensaban que la gracia conferida a los cristianos por el advenimiento del Espíritu Santo iba a permitirles superar los peligros propios de la atracción sexual estaban, en su opinión, crasamente equivocados.

El opúsculo airado de Tertuliano *Sobre el velo de las vírgenes* fue escrito en los mismos años que su *Exhortación a la castidad.*[84] Pone en claro profundas divergencias en las actitudes de los cristianos ante la sexualidad y ante los posibles significados que pueda concitar la renuncia sexual. Unas cuantas muchachas jóvenes de la Iglesia cartaginesa habían decidido mantenerse solteras. Dada esta decisión, sus correligionarios las animaron a estar en las iglesias sin velo que les cubriera la cabeza y con la cara descubierta. Incluso debieron colocarse con este porte en un lugar sobresaliente,

83. C. H. Emilie Haspels, *The Highlands of Phrygia: Sites and Monuments*, 1:338-339, n.° 107, lámina 630.

84. Véase Christoph Stücklin, *Tertullian: de virginibus velandis.*

especialmente pensado para ellas.[85] Al renunciar a la actividad sexual, se pensaba que habían roto la «barrera del sonido» de la vergüenza sexual en que se suponía que estaba basado el tradicional velo de la mujer. Pese a ser mujeres completamente adultas, se consideraron con derecho a abandonar el velo que servía para exteriorizar la vergüenza sexual propia de las mujeres con suficiente edad para padecer la «mácula común» del lecho conyugal.[86] Lejos de escandalizarse por el gesto, muchos miembros de la Iglesia cartaginesa lo paladearon con gusto. La condición fuera de lo normal y misteriosa de vírgenes consagradas, se llevaba por encima de la vergüenza y, vistosamente desprovistas de velo, aguardaba un toque de la gloria de Dios en este mundo de tinieblas.

La reacción de Tertuliano frente a esta situación revela una concepción del carácter de la Iglesia cristiana que claramente presagia el futuro desarrollo de la cristiandad latina. En otras comunidades cristianas, especialmente en Siria, se puso grandes esperanzas en el gesto de la renuncia sexual: haber renunciado a la actividad sexual significaba algo más que haber dominado los impulsos sexuales mediante una autodisciplina rigurosa. La renuncia y el bautismo que abría las puertas a la Iglesia declaraban nulo y vacío el poder del sexo. La posesión del Espíritu Santo conferida por bautismo se pensaba que elevaba a hombres y mujeres por encima de la ingente «vergüenza» de los condicionamientos humanos. Estar sin velo entre los creyentes era una forma de manifestar la plenitud de la redención traída por Cristo. Eran gestos simbólicos, limitados a la asamblea de los creyentes y sólo permitidos a las mujeres continentes. Es posible que no tuvieran ningún efecto apreciable en la conducta diaria de los cristianos y cristianas normales. Pero, al menos en la iglesia, una mujer casta sin velo constituía algo digno de verse. El rostro descubierto y el pelo suelto resumían la esperanza de todos los creyentes: «No llevo velo porque me ha sido arrebatado el velo de la corrupción; ... No me avergüenzo por-

85. *De virg. vel.* 9.2, p. 1219.
86. *Ibid.*, 10.3, p. 1220.

que se me ha suprimido el motivo de que avergonzarme.»[87]

Tertuliano negó de plano que los cristianos pudieran abrigar tales esperanzas. Para él, la Iglesia era una asamblea sombría. Ninguna de las personas que participaban en ella, y menos una mujer, podía atreverse a proclamar que era excepcional. Para Tertuliano la «gracia» sólo podía proceder de la mano de Dios. Y de ésta descendía para apagar el frágil espectáculo de la iniciativa humana.[88] Entrar en la iglesia era haber debilitado un poco la presa de los poderes demoníacos que regulaban el mundo pagano situado fuera de los muros de ésta. Pero no era encontrarse liberado, ni siquiera durante un instante sumamente estilizado, del enorme tirón gravitacional de la naturaleza humana. Esto significaba, en la práctica, que ningún cristiano podía proclamarse libre de las convenciones sociales que exigen la fragilidad humana.[89] Una muchacha que estuviera por encima de la vergüenza sexual sería, dicho sin ambages, una «broma de la naturaleza, un tercer sexo».[90]

Tertuliano fue el primero de los autores latinos, pero de ninguna manera el último, que, con un dominio de los argumentos *ad hominem* propio de un rétor, creó el ingenioso artefacto de una naturaleza humana incambiada e incambiable, eternamente sometida a las realidades sexuales. Colocó la sexualidad en las profundidades del cuerpo humano. La *mulieritas*, la condición de la mujer consciente de sus propios sentimientos sexuales y capaz de inspirar deseos sexuales en los otros, era una condición que se iniciaba ineluctablemente con la pubertad.[91] Era imposible que una muchacha madura «se virginizara» por el sencillo procedimiento de llevar la cabeza descubierta en la iglesia.[92] Por lo tanto, el convencionalismo social era el mismo dentro y fuera de la iglesia. Se basaba en una reacción de sentido común, compartida en

87. *Hechos de [Judas] Tomás* 10, en A. F. J. Klijn trad., *The Acts of [Judas] Thomas*, p. 69.
88. *De virg. vel.* 11.6, p. 1221.
90. 7.6, p. 1216.
91. 11.1, p. 1220.
92. 12.2, 1222.

la misma medida por cristianos y paganos, a la sensible amenaza del deseo sexual entre los seres humanos y, más concretamente, a la conocida capacidad de seducir que poseen las mujeres. La misoginia a que tan insistentemente apeló Tertuliano se basaba, en su opinión, en realidades inalterables de la naturaleza: las mujeres eran seductoras y el bautismo cristiano no alteraba en absoluto este hecho. Las precauciones que se habían adoptado para reforzar la modestia de las mujeres en el mundo pagano debían llevarse a un grado máximo entre los santos. El velo de las mujeres respondía a la naturaleza humana común y ningún drástico rito bautismal podía alegar que tuviera el poder de revocarla.[93]

El Espíritu podía regalar al cuerpo humano el supremo don de sobrevivir frente a la muerte. Pero la gracia de Dios no suprimiría a los hombres y mujeres las debilidades permanentes asociadas con su naturaleza sexual. Se trataba de un mensaje claro, escrito en un latín preciso. No se perdería en las iglesias que más tarde produjeron a Cipriano, a Ambrosio, a Jerónimo, y al gran Agustín. Ahora, nosotros debemos dirigirnos al otro extremo del mundo cristiano, a las provincias orientales del Imperio, a la región que se extiende entre Antioquía y la Mesopotamia septentrional, con objeto de rastrear el surgimiento, a lo largo del siglo II, de grupos cristianos basados en actitudes hacia la sexualidad, hacia su renuncia y hacia la persona humana significativamente distintas de las de Tertuliano y sus futuros lectores en el Occidente latino.

93. *De oratione* 22.10, p. 271.

4. *«Deshacer las obras de las mujeres»: Marción, Taciano y los encratitas*

El problema que preocupaba a muchos cristianos durante el siglo II era embarazosamente simple:

> ¿Qué trajo de nuevo el Señor al descender a la tierra?[1]

La respuesta estaba clara:

> Una sola hazaña poderosa bastaba para nuestro Señor: dar libertad a la persona humana.[2]

Respecto a cómo había ocurrido esto y, sobre todo, respecto a cómo podía entenderse que hubiera sucedido, en su propia comunidad y en su propio tiempo, muchos maestros cristianos y sus discípulos llegaron a conclusiones sorprendentemente radicales.

Se creía que la venida de Cristo a la tierra había conducido al final de «la época actual». La obligación de todo cristiano era hacer que Su victoria fuese evidente y acelerar el desmoronamiento del poder de los «gobernantes de la época actual». La «época actual» era el producto de una tiranía demoníaca avasalladora a la que habían sido sometidos los seres humanos y, de hecho, todo el universo. La victoria de Cristo sobre la muerte había dado lugar a una pasmosa inversión del flujo aplastante de procesos negativos e irrever-

1. Ireneo, *Contra las herejías* 4.34.1.
2. Tertuliano, *Adversus Marcionem* 1.17.

sibles que hicieron que la tiranía de los demonios fuera aparentemente inevitable en la tierra. El problema, pues, era dónde localizar exactamente el signo externo visible de la inmensa mutación interna que había concedido la libertad a una humanidad atrapada en la presa de las gigantescas fuerzas del mal. Tertuliano planteó el problema a los radicales con su habitual y brutal claridad. ¿Cómo podían los seres humanos normales, hombres y mujeres «todavía sometidos a los doctores y al pecado»,[3] atreverse a alegar que hubieran alcanzado, en el estrecho ámbito de sus limitadas vidas, la nueva libertad que, según ellos decían, se les había vuelto accesible con la venida de Cristo? «¿Cómo es posible que penséis que os habéis librado del soberano de esta época cuando incluso sus moscas siguen pululando sobre vosotros por todas partes?»[4]

Sin embargo existía un proceso potencialmente reversible que compartían todos los seres humanos. La sexualidad se basaba en un impulso que por regla general se consideraba irresistible: un eufemismo habitual en griego, pues el pene era «la necesidad».[5] Además, este impulso era sabidamente la causa de uno de los procesos irrefutablemente unidireccionales al que colaboraban libremente los seres humanos: la procreación. Sin la colaboración humana, al menos ese estrato del sombrío derrumbamiento de la «época actual» no proseguiría. Si cesara la actividad sexual entre los seres humanos, se detendría la tumultuosa cascada de la especie humana que va de la copulación, pasando por el nacimiento, a la tumba: el Jordán avanzaría aguas arriba.[6] Prescindir de la unión sexual (incluso, pensaron algunos, para superar el instinto sexual) era algo que se sabía humanamente posible. Dada la manera en que se planteaba la libe-

3. Tertuliano, *de pudicitia* 22.3.

4. Tertuliano, *Adv. Marc.* 1.24.6.

5. Artemidoro, *Oneirocritica* 1.79: y por esa razón representa cualquier clase de necesidad ineludible, como el pecado.

6. *El testimonio de la verdad, NHC IX*, 3, 30.19 ss., B. A. Pearson y S. Giversen trad., en James M. Robinson ed., *The Nag Hammadi Library in English*, p. 407; Hipólito, *Refutatio* 5.2.

ración de la «época actual» —en términos de detener los procesos unidireccionales—, detener la actividad sexual podía considerarse un gesto simbólicamente pasmoso.

Era la respuesta perfecta a la pregunta de Tertuliano. La «época actual» podía ser una inmensa maquinaria, demasiado grande para ser visible. Su energía sin rostro era muy peligrosamente imperceptible para las personas normales, su tiranía era demasiado intrincada para poder rastrear todas sus ramificaciones. Pero al menos una parte de esa poderosa corriente podía condensarse simbólicamente en el instinto sexual y en sus manifiestas consecuencias, el ciclo del nacimiento y la muerte que se repite sin cesar. En un mundo aparentemente gobernado por férreas limitaciones, el cuerpo humano podía descollar como un terreno donde claramente reinaba el libre arbitrio. Renunciar a las relaciones sexuales era desconectar un interruptor situado en la persona humana; y, al hacerlo, se creía que podía cortarse la corriente que abastecía el siniestro *perpetuum mobile* de la vida en «la época actual».

Desde el siglo II en adelante, y casi con certeza desde un período anterior peor documentado, pequeños grupos de hombres y mujeres, repartidos por las comunidades cristianas que se extendían por el Mediterráneo oriental y por Oriente Próximo, hasta las estribaciones de los montes de Irán, se esforzaban en hacer casi audible, gracias a su «singularidad» y su estudiado aislamiento del matrimonio, el inmenso silencio propio del inminente final de la época. Por esta razón, alegaban ellos, había venido Cristo a la tierra. Vino para:

> librarnos del error y de este uso de los órganos generadores.[7]

> Cuando Salomé preguntó al Señor: «¿Cuánto tiempo durará el imperio de la muerte?», Él respondió: «Hasta que las mujeres dejéis de tener hijos...»

7. Clemente, *Strom.* 3.12.92, citando a Julio Casiano, *A propósito de la continencia y el celibato.* El tercer libro del *Stromateis*, que trata de la sexualidad y el matrimonio, fue dejado buena parte en traducción latina por el prudente A. Cleveland Coxe en *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 2; existe ahora una excelente traducción [al inglés] con prefacio de H. E. Chadwick en J. E. L. Oulton y H. E. Chadwick, *Alexandrian Christianity.*

> Dicen que el propio Salvador dijo: «He venido a deshacer las obras de las mujeres», queriendo decir con esto el deseo sexual «de la hembra», y con «obras», el nacimiento y la corrupción de la muerte.[8]

Hasta el siglo II, lo mismo que las demás gentes de la antigüedad, paganos y judíos, los cristianos habían tendido a considerar el hecho de la muerte como un hito privilegiado por el que podía medirse hasta qué punto eran frágiles los hombres. Por contra, la vulnerabilidad de la persona humana a los impulsos sexuales, aunque evidente y algo preocupante para los honestos, había seguido siendo en comparación un tema de menor interés. En apariencia no ofrecía ninguna perspectiva desde la que escudriñar lo que había de verdaderamente universal en la condición humana. Hablar de sus peligros remitía siempre a grupos y ocasiones particulares. Se pensaba que el deseo sexual afectaba a los jóvenes «ardientes» más bien que a los viejos. Cuando los hombres se preocupaban por el tema, tendían a verlo en función del peligro que representaba para ellos debido a la constante seducción que ejercían las mujeres. La muerte, por el contrario, afectaba a todos. Era el recordatorio, verdaderamente ineludible para ambos sexos y para todas las edades, de la debilidad más universal, íntima y perdurable de la especie humana.

Dado que estaban estrechamente ligadas al deseo de superar la muerte mediante la procreación, las relaciones sexuales siempre habían llevado consigo un dejo de tristeza. Para muchos griegos y romanos antiguos, la misma necesidad de acostarse con una mujer para conseguir descendencia era de por sí un recordatorio sombrío de la transitoriedad y de la tumba.[9] Pero la nueva forma de pensar que surgió en los círculos cristianos a lo largo del siglo II trasladó el centro de gravedad de la reflexión sobre la naturaleza de la fragilidad humana, pasándolo de la muerte a la sexualidad.

8. Clemente, *Strom.* 3.6.45 y 3.6.63.

9. Ton H. J. Van Eijk, «Marriage and Virginity, Death and Inmortality», en C. Kannengiesser ed., *Epektasis: Mélanges J. Daniélou.*

Pues el deseo sexual dejó de presentarse como un remedio benigno contra la muerte. Algunos pensadores cristianos lo presentaban como la primera causa de la muerte. Otros, menos drásticos, lo veían como la primera y más flagrante manifestación de que Adán y Eva perdieran la inmortalidad conferida por la posesión del Espíritu Santo. Para todos, la sexualidad va ocupando el centro de interés, como síntoma privilegiado de la caída de la humanidad en el cautiverio. En consecuencia, la renuncia a las relaciones sexuales acaba siendo ligada, en un plano profundo, a la recuperación del Espíritu de Dios y, por lo tanto, a la capacidad del hombre para destruir los poderes de la muerte.

No obstante, es importante subrayar la gran diversidad de los grupos que emergen a lo largo del siglo II. Tampoco debemos considerarlos innovaciones que deban poco al espíritu original del cristianismo. Todo lo contrario: suscribir esa opinión equivaldría a defender una imagen singularmente plácida de la vida de la Iglesia primitiva. Muchos cristianos ya habían dado por supuesto los hábitos de rigurosa abstinencia sexual y habían practicado desde hacía mucho ritos de iniciación bautismal que vinculaban el comienzo de la verdadera vida de los cristianos con la renuncia permanente a la actividad sexual.[10] Incluso detrás de las afirmaciones más extremas de muchos dirigentes de los siglos II y III —hombres sumamente expresivos, en la mayoría de los casos— podemos percibir generalmente el mudo asentimiento de iglesias enteras, e incluso de regiones enteras de la cristiandad.

Las carreras de Marción y Taciano ilustran la tenacidad de los vínculos que unen a las figuras que primero hemos encontrado como maestros aislados en Roma con su «distrito» espiritual en regiones remotas del Imperio. Marción era hijo del obispo de Pontó. Llegó a Roma en 140. Podía afirmar que era el auténtico intérprete del mensaje de Pablo

10. Esto ha sido bien señalado, a propósito de las relaciones entre encratitas y gnósticos, por F. Beatrice, «Continenza e matrimonio nel Cristianesimo primitivo», en R. Cantalamassa, *Etica sessuale e matrimonio nel Cristianesimo delle origini*, pp. 43-47.

al mundo de los gentiles: *Contemplad cómo todas las cosas se han vuelto nuevas.*[11] La actitud que esperaba que adoptasen sus seguidores hacia el Dios Creador, el equivocado subalterno del verdadero Dios del amor —una actitud de desolada no colaboración con los propósitos del Creador—, era un *calque* emocional de la actitud de los primeros grupos cristianos hacia «la época actual».

Hacia el año 80, los cristianos de Antioquía recompilaron el Evangelio de San Lucas. Este Evangelio contenía algunas de las máximas menos intransigentes de Jesús sobre el papel de sus discípulos en la «época actual». En estas máximas, «los pobres» —*tout court*, los sin hogar, los desarraigados, los oprimidos—, eran calificados de «bienaventurados».[12] Las «Bienaventuranzas» del Sermón de la Montaña, tal como se explican en la versión extremada del Evangelio de Lucas, sirvieron de declaración de principios para los peregrinos seguidores de Jesús que primero habían predicado la venida de su reino en Palestina, Siria y el sur de Asia Menor. Fueron interpretadas por Marción y sus seguidores como la afirmación de que los discípulos que «ni estaban casados ni comprometidos en matrimonio» podían convertirse «*ya* en iguales a los ángeles» y ya habían «alcanzado el mundo del más allá y la resurrección».[13]

Este estado de opinión, dominante en muchas iglesias locales, explica por qué los marcionitas pudieron proclamarse los «verdaderos» representantes del cristianismo en muchos lugares de Siria.[14] De manera similar, mientras que la ruptura de Taciano con la Iglesia de Roma, en 172, fue recordada durante mucho tiempo en el Mediterráneo grecorromano, él se reintegró sin llamar la atención en el cristianismo sirio

11. H. Koester en J. M. Robinson y H. Koester eds., *Trajectories through Early Christianity*, p. 155.

12. S. P. Brock, «Early Syrian Ascetism», pp. 3-4.

13. D. E. Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, pp. 105-212.

14. A. von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*, pp. 341-344, y A. Vööbus, *A History of Ascetism in the Syrian Orient*, pp. 45-54.

que siempre había sido no menos radical.[15] Su mayor logro fue la composición de un único Evangelio, en griego y sirio, que armonizaba los cuatro Evangelios, su *Diatessaron*. Aunque este Evangelio traslucía demasiado sus propias y agudas opiniones favorables a la abstinencia sexual,[16] se vio como algo sabido en el mundo sirio. Tan tarde como en el siglo V, al menos doscientos ejemplares circulaban en una sola diócesis.[17]

Con todo, opiniones y actitudes que en la literatura polémica que ha sobrevivido se ponían como si se tratase de escritos de unos innovadores sorprendentemente idiosincrásicos, circularon por muchas iglesias de Palestina, Siria y partes del Asia Menor como otras tantas variantes de un «consenso radical» perfectamente establecido. De manera muy parecida a como los *revivals* [religiosos] barrieron a intervalos regulares todas las regiones «Burned Over» (Requemadas) del Estado de Nueva York en el siglo XIX —dando lugar cada una de ellas a variantes distintas de una religiosidad sectaria común—, debemos imaginar que las comunidades cristianas de la cuenca del Mediterráneo oriental compartían, durante los siglos II y III, la común tendencia de los militantes cristianos a encontrar su expresión más clara en la renuncia a la vida matrimonial.

Estamos hablando de un mundo distinto del de Policarpo en Esmirna, Hermas en Roma, Ireneo en Lyon y Tertuliano en Cartago. Las populosas ciudades ostensiblemente paganas del Mediterráneo fueron menos conspicuas. Muy lejos del Mediterráneo, en la Antioquía oriental, la persecución fue algo relativamente poco importante para los cristianos: el martirio a manos de las autoridades imperiales no se convirtió en una realidad hasta el año 300. En lugar de eso, los cristianos de Siria «vivían junto a la puerta de los judíos, como parientes pobres que no se hablaban».[18] La mo-

15. M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, p. 121.

16. A. Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syriac Church*, p. 18 ss.

17. Teodoreto, *Haer, fabul.* 1.20: *Patrologia Graeca* 83: 372A.

18. Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in*

vilidad de las primeras fases del «Movimiento de Jesús» en Palestina se prolongó en esta cristiandad oriental. En un paisaje de aldeas y de ciudades pequeñas con poca cohesión, la idea de que la posesión del Espíritu Santo podía dar lugar a una ruptura espectacular con toda la identidad social del creyente parpadeaba seductoramente en el mismo centro de la imaginación cristiana, de un modo que hubiera escandalizado al rígido Tertuliano.

Aunque se habían difundido sobre un telón de fondo común y habían impuesto sus interpretaciones a una sensibilidad religiosa común, las enseñanzas de Marción y de Taciano eran muy diferentes. Ambas exigían total abstinencia sexual de todos los cristianos bautizados; pero el significado de esta abstinencia no era el mismo en los dos grupos.

Para Marción, la «época actual» era el mundo visible, sometido absolutamente al gobierno del Dios Creador, para quien el verdadero Dios del amor era desconocido. Un abismo separaba el mundo actual de los cielos desde donde descendió Cristo a salvar a la humanidad. La dimensión cósmica del pensamiento de Marción era explícita. Fue recalcada por sus oponentes tanto en el siglo II como en los posteriores. El universo actual, en opinión de Marción, había sido obra de un poder creador que estaba muy lejos de poseer la serenidad radiante del Dios supremo.[19] La vida humana se desarrollaba a la sombra de una fuerza opresiva e incierta que mantenía y dirigía el mundo material. Pero, a diferencia de muchos de sus igualmente inhóspitos contemporáneos, Marción dotaba a su severo dualismo de espíritu y materia con una marcada dimensión social. El Dios Creador era el Dios de la Ley Judía. Su poder siniestro no era tan visible en la tensión entre el cuerpo y el espíritu como en las es-

---

Early Syriac Tradition, p. 19; véase ahora Han J. W. Drijvers, «Jews and Christians at Edessa».

19. Véase Barbara Aland, «Marcion. Versuch einer neuen Interpretation». Estoy en deuda con el estudio a punto de aparecer de Han J. Drijvers, «Marcionism in Syria: Principles, Problems and Polemics», que aclara la relación del Dios-Creador de Marción con las especulaciones semiplatónicas sobre el Demiurgo.

pantosas coacciones de la sociedad convencional. Había impuesto a la especie humana normas obtusas y divisiones forzadas que aislaban a los seres humanos unos de otros. La especie humana entera, y no únicamente los judíos, vivía «bajo la Ley». Cristo apareció de repente, como un absoluto extraño, en un mundo obtuso y anticuado, para abrir esas gruesas rejas. Su persona irradiaba una sinceridad nueva y perturbadora. El Creador había ordenado a los hombres que rehuyeran a los leprosos, pero Cristo los había tocado.[20] El Creador había decretado que las mujeres con la menstruación fueran consideradas impuras, y en cambio Cristo había permitido que una mujer con hemorragia le pusiera la mano encima.[21] «Ésta es la bondad fundamental y más absoluta de Cristo, que esta bondad recaiga sobre absolutos extraños, sobre aquellos con quienes no tenemos ninguna deuda de parentesco, como un acto libre de la voluntad.»[22]

El mensaje cristiano *no* era familiar en ninguno de los dos sentidos de la palabra: era un mensaje del que no podían sacar nada los encerrados en los estrechos confines de la familia. Sólo haciendo que hombres y mujeres pierdan toda familiaridad entre ellos, exigiéndoles que renuncien a los matrimonios que anteriormente los habían mantenido unidos,[23] e incluso disolviendo los lazos que ligaban los hijos a sus padres,[24] podrían los verdaderos cristianos unirse en una comunión libremente elegida, no determinada por los preexistentes vínculos, lealtades y hábitos familiares.

Este mensaje era especialmente poco conciliador para la Iglesia cristiana ordinaria. Hasta mediados del siglo II, las comunidades cristianas habían tendido a expandirse entre dudas, lo mismo que la mayor parte de los grupos religiosos del mundo antiguo. Los vínculos familiares, los matrimonios y las lealtades a los cabeza de familia habían sido los más eficaces medios para reclutar miembros de la Igle-

20. Tertuliano, *Adv. Marc.* 4.9.3.
21. *Ibid.* 4.20.9.
22. *Ibid.* 1.23.3: véase Aland, «Marción», pp. 426-428.
23. Tertuliano, *Adv. Marc.* 1.29.1.
24. Epifanio, *Panation* 1.2.42.11.70: PG 41:720A.

sia, y habían continuado la persistente adhesión de los cristianos normales al nuevo culto.[25] En muchas regiones, la dirección de la Iglesia estaba en manos de las dinastías de Creyentes Viejos. En la década de 190, el obispo Polícrates de Éfeso podía afirmar que siete parientes suyos habían sido obispos de la ciudad (!).[26] Renunciar al matrimonio era erosionar el núcleo basado en la familia de la Iglesia. Un grupo que definía a la comunidad cristiana como una asociación de célibes bautizados tenía que decantarse, de hecho, por formas de liderazgo muy distintas, ligadas a una estrategia misionera agresiva, lo cual era muy raro en el mundo antiguo.

En lugar de ir creciendo lentamente a partir de un núcleo de enraizadas familias de cristianos antiguos, las iglesias marcionitas sacaban deliberadamente al individuo de las estructuras familiares de la sociedad. Tertuliano advertía a sus lectores: la concepción de Marción sobre la venida de Cristo al mundo, para «arrancarse» Él mismo de la norma establecida por el Dios Creador, amenaza con «arrancar» a los hijos de los padres, a los alumnos de sus maestros, a los esclavos de sus amos.[27] Por pequeños que pudieran haber sido aquellos grupos, se difundieron con una rapidez fuera de lo corriente. Las iglesias marcionitas compitieron como iguales con las otras comunidades cristianas en Asia Menor y Siria. Más allá de las fronteras romanas, en Irak y en las faldas de las montañas de Irán, los marcionitas consiguieron monopolizar el término «cristiano» hasta finales del siglo VI.[28]

Las preocupaciones de Taciano nos trasladan a un mundo mental distinto. Marción había analizado la sociedad desde una perspectiva «horizontal». Abandonar al Dios Creador suponía desbordar los confines estrechos de una sociedad basada en la familia y entrar en la inesperada apertura de

25. Ramsay McMullen, *Christianizing the Roman Empire*, pp. 34, 65 y 148 n. 17.

26. Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.24.6.

27. Tertuliano, *Adv. Marc.* 1.23.8.

28. J. M. Fiey, «Les Marcionites dans les textes historiques de l'Église de Perse», pp. 183-188; Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, p. 426.

una iglesia célibe y misionera. Por el contrario, Taciano resaltaba la dimensión «vertical» de la persona humana. La unión del ser humano existente e insuficiente con el Espíritu Santo constituía el centro de gravedad de su pensamiento. Su insistencia en la abstinencia sexual nacía de esta preocupación primordial.[29]

En la «época actual», el hombre era un torso sin cabeza.[30] Desde el mismo momento en que Adán se había separado de Dios en el Paraíso, faltaba el estrato del alma que hacía que la persona fuese verdaderamente humana. Pues:

> El hombre no es, como dicen los filósofos agoreros, un animal meramente racional... Sólo el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios; pero yo entiendo por «hombre», no a quien realiza acciones similares a las de los animales, sino a quien ha progresado hasta más allá de la mera humanidad: hasta el mismo Dios.
> [Pues] el Espíritu de Dios no está con todos, sino que se instala entre aquellos que aman la justicia, y se combina íntimamente con el alma... [Estos] han pasado a formar parte del Espíritu afín.[31]

De por sí, el alma humana no era nada. Existía para «casarse» con el Espíritu. Las almas que no «se apegaban» al Espíritu eran necesariamente poseídas del mismo modo íntimo y total por los espíritus del mal.[32] Los seres humanos no bautizados vivían dominados por «diez mil tiranos».[33]

La impregnación de la persona por el Espíritu Santo, basada en una unión tan permanente y tan intensa como era la inextricable combinación de dos vidas que admiraban los autores paganos contemporáneos en el matrimonio huma-

29. Elze, *Tatian*, p. 92 ss.; W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie*, pp. 48-55, con H. D. Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch*, pp. 196-206.

30. Cramer, *Geist Gottes*, p. 52.

31. Taciano, *Oratio* 15 y 13, en J. E. Ryland trad., *The Ante-Nicene Fathers* 2:71.

32. *Ibid.* 13.

33. *Ibid.* 29.

no ideal, constituía la esencia de la vida del cristiano.[34] Este «matrimonio» con el Espíritu era distinto de la poderosa inspiración que, muy raramente, recaía sobre profetas individuales, como hemos descrito en el capítulo anterior. Taciano se refería más bien a un estado benigno de permanente posesión que ganaban los cristianos en el momento del bautismo. Esto conllevaba la idea de que el Espíritu Santo operaba en las profundidades del alma de los creyentes bautizados, lo cual se manifestaba con toda propiedad en el éxtasis mesurado propio del canto y la poesía:

> Del mismo modo que el viento atraviesa el arpa
> y las cuerdas hablan,
> así el Espíritu del Señor habla por mis miembros
> y yo hablo gracias a Su amor.[35]

Lo que Cristo había traído al mundo era la posibilidad del matrimonio con Su Espíritu.

> Como el brazo del novio sobre la novia,
> así es mi yugo sobre aquellos que Me conocen.[36]

El Espíritu Santo era una fuente nutricia infalible. En lengua siríaca, la palabra correspondiente a Espíritu era femenina. El Espíritu era la madre del alma:

> Yo conformé mis miembros,
> y mi propio pecho preparé para ellos,
> para que puedan beber mi santa leche y vivir de ella.[37]

En el pensamiento de Taciano, las imágenes de la ligazón y la nutrición matrimoniales eran tan poderosas que

34. Musonio, *Reliquiae* 13B, en Cora E. Lutz ed., *Yale Classical Studies* 10:90-91; véase M. Foucault, *Le Souci de Soi*, pp. 189-190 (edición inglesa, R. Hurley trad., *The care of the Self*, pp. 161-162).

35. *Odas de Salomón* 6.1. J. H. Charlesworth ed., p. 29; sobre la fecha, véase ahora L. Abramowski, «Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos».

36. *Odas de Salomón* 42.8, p. 145.

37. *Ibid.* 8.14, p. 42; véase en especial Cramer, *Geist Gottes*, p. 37, y Robert Murray, *Symbols of Chruch and Kingdom*, pp. 312-320.

impedían la posibilidad de unión sexual en el matrimonio habitual. Una realidad interior tan desmesurada no consentía ninguna competencia. En su *Diatessaron*, Taciano reinterpretó sutilmente el pasaje del Génesis al que se refirió Cristo como fundamento de la imposición del matrimonio monogámico. Para Taciano, una vez que Adán hubo decidido de buen grado abandonar a su Padre y su Madre, Dios y Su Espíritu, quedó sometido a la muerte, y por eso se vio obligado a «apegarse» a una mujer mediante la copulación física, casándose con Eva.[38] Para recuperar el Espíritu de Dios que en su momento había situado a Adán por encima de la muerte, y por lo tanto por encima de la necesidad de casarse, los seres humanos deben abandonar las relaciones matrimoniales, el más claro símbolo de la fragilidad de Adán y el más importante obstáculo para poder albergar al Espíritu.

Los contemporáneos designaron las concepciones de Taciano, y de los muchos grupos informalmente asociados con él, con el término general de la «encracia» (de *enkrateia*, continencia).[39] Los encratitas afirmaban que la Iglesia cristiana debía constar de hombres y mujeres que fuesen «continentes» en sentido estricto: personas que «contenían» el impulso a tener relaciones sexuales entre sí. A esta continencia básica, los encratitas agregaron las limitaciones alimenticias, la abstinencia de carne y de vino. Estas abstenciones estaban íntimamente ligadas al acto constitutivo de la renuncia sexual: pues se sostenía que comer carne vinculaba a los seres humanos con la naturaleza salvaje y carnívora de los animales, lo mismo que la copulación los vinculaba con la naturaleza sexual de las bestias. Además, era sabido que el vino constituía una fuente de energía sexual: «pues el vino impar-

38. Vööbus, *Celibacy*, p. 18; Afraates, *Demostratio* 18.10-11, en J. Neusner trad., *Aphrahat and Judaism*, pp. 79-80, prosigue la exégesis a comienzos del siglo IV.

39. Véase en especial H. Chadwick, s. v Enkrateia, *Reallexikon für Antike und Christentum*, 5:343-365; y ahora G. Sfameni Gasparro, «Le motivazioni protologiche dell'*Enkrateia* nel cristianesimo dei premi secoli e nello Gnosticismo», pp. 149-184 y 228-231.

te calor a los nervios, sosiega el alma, procura placer, produce semen y despierta la concupiscencia».[40]

Poca diferencia hay entre si los creyentes bautizados se han mantenido vírgenes desde el nacimiento o si han decidido abstenerse de las relaciones sexuales estando ya casados. Lo que importaba era que el dominio de los demonios sobre la persona humana había sido sustituido en el bautismo por la íntima y exclusiva nutrición del Espíritu Santo, que en adelante no admitiría más uniones sexuales.

Los encratitas explicaban el motivo a que atribuían la universal servidumbre de la especie humana mediante la exégesis de la historia de la caída de Adán y Eva, tal como se cuenta en los capítulos iniciales del Génesis. Obsesionado como había estado por la victoria de Cristo sobre la muerte en la Resurrección, Pablo ya había «despertado de su letargo el mito de Adán».[41] A partir del siglo II, el mito estaba destinado a mantenerse verdaderamente muy despierto. Para Taciano y sus seguidores, Adán y Eva representaban a la humanidad tal como había sido creada en un principio por Dios. Habían sido seres «santos» en sentido estricto: eran seres que pertenecían exclusivamente a una categoría, la de los no animales, puesto que poseían el Espíritu de Dios y estaban destinados a vivir eternamente.[42] La anomalía fundamental de la existencia humana, debido a la cual los seres humanos, pese a haber estado en un tiempo dotados de espíritu, actualmente mueren como las bestias no humanas, había comenzado cuando Adán y Eva abandonaron su matrimonio con el Espíritu de Dios y se vieron obligados, por la muerte, a entrar en relaciones entre sí de un modo que no

40. Areteo, *Terapéutica de las enfermedades agudas* 2.11, en F. Adams trad., *The extant Works of Aretaeus the Cappadocian*, p. 453; véase ahora Robert McL. Wilson, «Alimentary and Sexual Encratism in the Nag Hammadi Texts».

41. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, E. Buchanan trad., p. 328.

42. Mary Douglas, *Purity and Danger*, p. 53: «La santidad se ejemplifica mediante la pefección. La santidad requiere que los individuos se conformen según la clase a que pertenecen. Y la santidad requiere que las distintas clases de cosas no se confundan.» [Trad. cast.: *Pureza y peligro*, Madrid, Siglo XXI.]

era el originalmente pretendido por Dios. Mediante esta acción, excluyeron posteriormente al Espíritu y confundieron el claro límite que mantiene a la persona humana en una categoría distinta de la de los animales.

Incluso hubo discípulos radicales de Taciano que atribuyeron la pérdida original del Espíritu por parte de Adán y Eva directamente a un acto sexual. Sostenían que Eva había encontrado a la serpiente, que representaba el mundo animal, y que la serpiente había enseñado a Eva a hacer lo que hacen los animales: copular.[43] Por lo tanto, agregados al reino animal al «sexualizarse», Adán y Eva se encontraron en una resbaladiza pendiente que conducía, a través de la sexualidad, al reino animal y, de éste, a la tumba.

> El hombre no se mantuvo en estado de integridad; se ha vuelto comparable a los animales sin inteligencia y ha llegado a parecerse a ellos.[44]
>
> Pues la condición de los hijos de los hombres es la de las bestias, y la muerte del uno es la muerte de los otros y no hay más que un hálito para todos, y no tiene el hombre ventaja sobre la bestia.[45]

En ambas versiones, el que el hombre perdiera su preeminencia sobre las bestias se presentaba con brutal claridad mediante el hecho de que los seres humanos, al convertirse en mortales, habían tenido que compartir con el mundo animal la realidad del sexo.

Era una visión tenebrosa. En ésta, la antigua continuidad entre el hombre y la naturaleza quedaba rota y, en consecuencia, la suposición de que la sociedad humana surgiera orgánicamente de impulsos naturales. Mediante su unión sexual, Adán y Eva no descubrieron y prosiguieron la so-

43. Clemente, *Strom.* 3.17.102, refiriéndose a Julio Casiano. Estas opiniones son tácitamente combatidas por la posterior exégesis judía: fueron Adán y Eva quienes enseñaron a los animales a copular al comenzar ellos a hacerlo: *Midrash Rabba: Genesis* 18.2, H. Freedman y M. Simon trads., p. 180.

44. Salmos 48:13 y 31.

45. Eclesiastés 3:19.

ciedad; fueron a caer en una falsa sociedad. La sociedad humana, tal como ahora estaba constituida y se mantenía en existencia mediante el matrimonio, no se desarrolló de forma natural; más bien fue una sociedad creada mediante un tácito «contrato social sexual». Para mantenerla, los seres humanos renunciaron y deben seguir renunciando a las cualidades inalienables originales que en un principio los habían distinguido de los animales, en tanto que seres hechos inmortales por la presencia del Espíritu de Dios. Al seguir colaborando con una sociedad edificada sobre los acuerdos matrimoniales, asociados con la copulación física, los humanos se condenaron a compartir los demás aspectos de la vida de los animales: siguieron siendo criaturas mortales o no tocadas por el Espíritu vivificador de Dios. Iniciarse en el sexo entrando en el matrimonio era, por lo tanto, colaborar directamente con el ciclo de la muerte: «El matrimonio acompaña a la mujer, y la reproducción acompaña al matrimonio, y la muerte acompaña a la reproducción».[46]

Era una visión pensada para aplastar el paisaje social del mundo romano. Una sociedad que los contemporáneos más risueños habían gustado de retratar floreciente, generación tras generación, gracias al instinto natural de procrear propio de los hombres y mujeres jóvenes, se presentaba como algo que conducía directamente a la sepultura: «El mundo está creado, las ciudades están adornadas y hay que seguir acarreando a los muertos».[47]

De un golpe, la sexualidad se separó de la sociedad. Las sociedades pagana y judía habían compartido una robusta fe en la capacidad del hombre para socializar aquellos impulsos físicos que hombres y mujeres compartían con el mundo animal. Creían que la sexualidad podía acorralarse en el círculo mágico de la sociedad. Al margen de la inquietud que los sentimientos sexuales desordenados pudieran provocar en los devotos, esta inquietud era mantenida a

46. *Origen del mundo: NHC II*, 5 109, H. G. Bethge y O. S. Wintermute trads., *Nag Hammadi*, p. 168.

47. *Evangelio de Felipe: NHC II*, 3 52.18, W. Isenberg trad., *Nag Hammadi*, p. 132.

raya por la certeza de que existía algo llamado «sexo bueno», es decir, el sexo socialmente útil: sólo había que renunciar a los aspectos antisociales de la sexualidad. Los encratitas descartaban este optimismo como compartimentación selectiva y arbitraria. El sexo era el sexo dondequiera que sea, cuando quiera que sea, con quienquiera que sea, y sin embargo es algo que sucede: bajo cualquier forma, lícita o ilícita, hace presente la separación actual en que se halla la humanidad con respecto al Espíritu de Dios.

Los exégetas judíos habían sugerido que Adán y Eva habían consentido en ser penetrados por la serpiente, con objeto de explicar, mediante este mito, lo que les sorprendía como variantes particularmente extravagantes y aberrantes del comportamiento sexual, cual son el bestialismo y la sodomía. La exégesis de los encratitas presentaba a la sexualidad en sí, en cuanto tal, como el signo perdurable del antinatural parentesco con el mundo animal que la serpiente había impuesto a Adán y Eva.[48]

La sexualidad era un fruto inmodificable del extraño mundo «animal» al que la serpiente había conducido en primer lugar a Adán y Eva. *Sementales bien gordos y lascivos, relinchan todos ante la mujer de su prójimo*: la denuncia del adulterio por Jeremías en el antiguo Israel fue interpretada por los autores encratitas como aplicable a cualquier clase de relaciones conyugales.[49] El complicado sistema de sexualidad disciplinada que las comunidades cristianas habían heredado del judaísmo y en cuya observación habían basado su derecho a ser admiradas en el mundo pagano, se volvió irrelevante. La sexualidad no existía para ser utilizada de forma disciplinada: existía sólo para renunciar a ella.

No obstante, dentro de esta aterradora sinfonía es posible captar una muletilla estridente de alegría y libertad. Éste es el estribillo que parecen haber oído los partidarios del

48. *Talmud de Babilonia: ʿAbodah Zarah* 22b, en A. Mischon trad., *The Talmund*, p. 114, y *Talmud de Babilonia: Yebamoth* 103B, en W. Slotki trad., *The Talmud*, 2, 771; véase A. Orbe, «El pecado original y el matrimonio en la teología del s. II», pp. 449-450.

49. Jeremías 5:8, en Clemente, *Strom.* 3.17.102.

movimiento encratita. Es importante que nosotros hagamos lo mismo. Las relaciones sexuales y la frialdad contagiosa de la tumba resumían la fragilidad humana. Pero las relaciones sexuales podían interrumpirse, mientras que la muerte no. El continuo siniestro que ligaba la especie humana al reino animal y a la tumba se había establecido en algún momento mediante una serie de opciones libres. El paso fatal de Adán y Eva podría anularse gracias al libre albedrío. Cada persona tenía en su interior el poder para recuperar la «santidad» originalmente inequívoca que había conferido a Adán y Eva la posesión del Espíritu. «Pues está ordenado que cada cual debe corregir su propia caída.»[50]

Los hombres y mujeres jóvenes podrían decidir mantenerse vírgenes: al pasar la pubertad sin mantener relaciones sexuales, podrían superar las tentaciones sexuales a que en último término sucumbieron Adán y Eva. Las casadas jóvenes podían iniciar nada menos que un «boicot del vientre»; podían negar las relaciones sexuales a sus cuerpos y, por lo tanto, escatimar a la muerte la futura presa.[51] Maridos y esposas podían apartarse del lecho conyugal después del bautismo; al hacerlo de este modo, recuperaban el estado de «santidad», término que se convirtió en virtualmente equivalente a «continencia», en la Iglesia siríaca, cuando se aplicaba a las parejas continentes.[52] Además, el bautismo se presentaba como un rito de eficaz desexualización. Los iniciados entraban desnudos en la pila bautismal. Se pensaba que se habían desprendido de las «vestiduras» que sexualizaban su antiguo cuerpo.[53] Junto a la pila eran como niños pequeños.

50. *Hechos de Andrés* 5, en E. Hennecke y W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, 2:410.

51. Peterson, «Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese», p. 219.

52. Véase en especial R. Murray, «The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syrian Church»; y S. P. Brock, «Jewish Traditions in Syriac Sources», pp. 217-218.

53. J. Z. Smith, «The Garments of Shame», en *Map Is Not Territory*. Tanto el iniciado como el sacerdote podían estar desnudos: Hipólito, *Tradiciones apostólicas* 21.5 y 11.

Se consideraba que los niños eran insensibles a la vergüenza sexual de los adultos y, del mismo modo, a la necesidad de vestiduras de los adultos; todavía no estaban totalmente incorporados a las estructuras de la sociedad adulta y de ahí que tampoco sometidos a la obligación adulta de casarse.[54] El agua fría anulaba el fuego caliente que se había recibido en el nacimiento.[55] El Espíritu Santo descendía al interior de esta agua, envolviendo a la persona en una túnica de gloria tan sutil como los transparentes hilos de líquido que cubrían el cuerpo desnudo al salir de la pila.[56] La abstención de carne y de vino indicaba adicionalmente que los miembros de los grupos de bautizados eran personas inequívocamente «santas». El que se enfrentase a estos grupos se enteraba inequívocamente de lo que esto representaba. En un templo pagano de la remota Ctesifonte hacia 214, el padre de Manes había oído el misterioso grito: «¡Ay, Futuk, no comas carne! ¡No bebas vino! ¡No te cases con un ser humano!». Muy a menudo los habitantes de Oriente Próximo (y, por lo que nosotros sabemos, de cualquier otro lugar) tomaban de esta forma su primer contacto con el cristianismo.[57]

54. Para la desnudez como ausencia de estatus social —tal en el caso de los niños— y no exclusivamente como signo de ausencia de vergüenza sexual, véase W. Helcke y W. Westerdorf eds., *Lexikon der Ägyptologie*, p. 292. Aceptar la «desnudez» era aceptar también la pobreza y el alejamiento del mundo, es decir, estar «despojado». *Evangelio de Tomás: N H C II*, 2, 21 y 37, *Nag Hammadi*, pp. 120 y 122.

55. Pseudo-Clemente, *Homilías* 9.15.4.

56. Afraates, *Demostratio* 4.14; sobre el significado de la «túnica de la gloria», véase en especial S. P. Brock, «Jewish Tradition in Syriac Sources», pp. 221-223, junto con, del mismo autor, «Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition», en M. Schmidt y C. F. Geyer eds., *Typus, Symbol und Allegorie bei den östlichen Vätern*, pp. 11-40, y P. F. Beatrice, «Le tuniche di pelle», pp. 473-474.

57. al-Nadim, *Hibrist* 9.1, B. Dodge trad., 2:773-774. Comunidades similares pueden haber existido en el mundo mediterráneo; véase el caso de Pinitos de Cnosos en Eusebio, *Hist. Ecle.* 4.23.7-8, junto con P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens du iie et iiie siècles*, pp. 13-31. Pero no sabemos nada de su justificación teológica ni de la conducta de sus creyentes.

Los legendarios *Hechos de Judas Tomás* nos permiten entrar en el mundo imaginativo del cristianismo encratita de Siria. El libro fue escrito en siríaco, en Edesa, hacia el año 220. Los problemas que preocupaban a Hermas, Ireneo y Tertuliano, en las ciudades del Occidente romano, parecen estar muy alejados de esta notable descripción del impacto de un misionero ideal de la tradición encratita en la sociedad que lo rodeaba.[58] Estamos hechos para ver «la época actual» con los silenciosos ojos de Cristo. Este Cristo ha descendido hasta los abismos del mundo dominado por los poderes demoníacos.[59] Tomás era el «Gemelo» de Cristo. Prosiguió la misión de Cristo sobre la tierra, como el militante ideal de la tradición siria.[60] Se movía como un extranjero desafiante dentro de una sociedad que tenía que ponerse cabeza abajo para, por fin, estar derecha. Entró a la alcoba para detener el derrumbe de la sexualidad en su orígenes. En ningunos otros *Hechos* legendarios encontramos de forma tan vívida el clásico escenario ascético de la renuncia sexual en la noche de bodas:

> Y nuestro Señor [con apariencia de Tomás] se sentó en la cama y dejó que los jóvenes se sentaran en las sillas... y de este modo ellos fueron preservados de la sucia lascivia y pasaron la noche en sus [distintos] sitios.[61]

Las mujeres que ya estaban casadas fueron incitadas a rechazar a sus maridos:

58. Notablemente, los mejores tratados sobre esta región y su primitiva cultura cristiana son los de H. J. W. Drijvers, ahora recogidos en *East of Antioch*; véase también J. Gribomont, «Le monachisme au sein de l'Église», pp. 14-17. Estoy en deuda con el profesor Drijvers por recordarme su juicioso artículo.

59. A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Suplementos al *Novum Testamentum* 5, en especial pp. 14-15 y 34.

60. Klijn, *Acts of Thomas*, p. 37, y Drijvers, «Hellenistic and Oriental Origins», en S. Hackel ed., *The Byzantine Saint*, pp. 25-33, y «Die Legende des Heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum», pp. 187-217.

61. *Hechos de Tomás* 11 y 13, traducción de Klijn, pp. 70 y 71.

> [El príncipe Karish] vino y se puso encima de ella y se quitó las ropas. Y ella lo notó y le dijo: «No hay lugar para ti a mi lado, porque mi Señor Jesús, con quien estoy unida, es mejor que tú».[62]

Karish acabó la noche atado por su resuelta esposa, Migdonia, que huyó de él únicamente cubierta con el velo que pende alrededor del lecho conyugal.[63] ¡Pobre príncipe Karish! En su humillación en la alcoba puede verse cómo se derrumba el orgullo fanfarrón de la «época actual»:

> Yo soy Karish, el marido de tu juventud y tu auténtico marido, a quien todo el país honra y a quien todos temen... alza tus ojos y mírame, pues yo soy mucho mejor que ese mago, y soy más hermoso que él, y tengo riquezas y honor, y todo el mundo sabe que nadie tiene un linaje como el mío.[64]

De ahí la perdurable importancia de la concepción de la sexualidad que se presenta en los *Hechos de Tomás*. Las relaciones sexuales en el matrimonio se trataban como la pieza clave de la estructura imponente de la «época actual». Romper el hechizo del lecho era romper el hechizo del mundo. Era éste un mundo cuyas estructuras sociales estaban condenadas. No sólo estamos contemplando la sexualidad, sino también una sociedad cuyos valores estaban patas arriba: una sociedad donde los pobres pasaban hambre en invierno mientras los príncipes proyectaban inmensos palacios;[65] donde los sirvientes cargaban con grandes damas en imponentes palaquines, pisoteando a sus semejantes que estorbaban, para abrir camino a sus señoras.[66] Era una sociedad que no sabía nada de la existencia de un cielo donde todo volvería a ser enderezado para quienes abandonaran riquezas y familia en la vida presente y pusieran su dinero, que por regla general se acumulaba para hacer ostentación,

62. 98, p. 115.
63. 98, p. 115.
64. 115-116, pp. 126-127.
65. 18-19, pp. 72-74; véase el comentario, p. 201.
66. 82-83, p. 108.

al servicio de los pobres anónimos.[67] El cielo de Tomás era un lugar donde ya no habría más nadie que «se enorgulleciera y elevara por encima de los humildes».[68]

> Se presentaba a Tomás predicando a un mundo que no comprendía la nueva doctrina de la pureza... que un hombre no puede vivir a menos que se separe de todas sus pertenencias, para convertirse en asceta y en peregrino mendicante a semejanza de él, y ved cómo él desea conseguir compañeros.[69]

En la tradición encratita, el final de época actual iba a producirse como consecuencia del boicot de vientres. Y el boicot de vientres era crucial debido a que la sexualidad no se presentaba tanto como un impulso sino como un símbolo de procesos ineluctables, como el indicio más evidente de la servidumbre humana. El llamamiento de Tomás, por lo tanto, pedía a las mujeres que rechazaran a sus hombres y ya no únicamente a los hombres que se resistieran a la seducción de las mujeres. Esto señaló un significativo cambio de énfasis. Las otras tradiciones cristianas se habían contentado con examinar la sexualidad únicamente según podían experimentarla los varones. Era un impulso peligroso y emboscado, que a menudo las mujeres avivaban en los hombres. Al llamar la atención sobre la generalizada fragilidad del conjunto de la especie humana, los encratitas introdujeron una nota muda y patética en todas las exposiciones cristianas futuras de la sexualidad. Algo así como una «visión binocular», una tentativa de aunar la percepción masculina y la femenina de lo que significaba la sexualidad dentro del ciclo vital completo de los miembros de ambos sexos, se vislumbraba detrás de la retórica elevada de los *Hechos de Tomás*. Nunca estamos lejos de la sensación de que toda la humanidad es vulnerable a la catástrofe de la vida social tal como está organizada convencionalmente en la «época actual». Esta catástrofe se revelaba de manera más clara en la

67. 22-23, pp. 75-76.
68. 129, p. 134.
69. 100, p. 116.

ingente presión con que la sociedad sobrecargaba el cuerpo de la mujer casada.

En particular, se presentaban el matrimonio y el parto como algo que obligaba a las familias a mantener el orgullo y la violencia en que se basaba la estabilidad de la sociedad.[70] Pero los *Hechos de Tomás* dicen más que eso. La continuidad de la sociedad se conseguía descomponiendo la vida de la mujer en fragmentos transitorios. Desde el punto de vista femenino, el paso de la virginidad a la maternidad revelaba del modo más flagrante el abismo que separaba la eternidad de la humanidad actualmente atrapada en el cruel flujo del tiempo. La tranquilidad callada del primer estado de la joven, simbolizado por el cuerpo intocado, se convertía, mediante las ceremonias brillantes del día de la boda, en una serie de acciones breves que pasan tan rápidamente como relámpagos. Cada una de las acciones subrayaba un patético momento de pérdida y discontinuidad. El velo le era puesto como una nueva señal de vergüenza sexual.[71] Se levantaba el opulento paño de oro de la tienda nupcial, pero sólo para ser repuesto. El final de todo ese esplendor era la decadencia, la premonición de largos años de esclavización al cuerpo, en tanto que portador y alimentador de los hijos.[72] De este modo, se hacía que la condena de la mujer al lecho matrimonial representara toda la servidumbre humana en la época actual, y el rechazo de la convivencia conyugal, cual ventana que de repente se ha abierto de par en par a la eternidad, representaba la superación «del matrimonio con sumo desprecio, [puesto que] sólo Jesús perdura».[73]

Dada la retórica conmovedora de sus héroes imaginarios, los practicantes normales de la continencia en Siria nos sorprenden por ser personas llamativamente serenas. Entre los seguidores de Taciano se cuentan predicadores itinerantes para quienes las hazañas de los apóstoles como Tomás siguen siendo el modelo. En sus viajes «apostólicos» de ciu-

70. 12 y 126, pp. 71 y 133.
71. 13-14. pp. 71-72.
72. 14, p. 72.
73. 88, p. 111.

dad en ciudad y de aldea en aldea, vinculan a grupos pequeños y tranquilos de hombres y mujeres. A estos hombres y mujeres, el bautismo cristiano les ha dado la capacidad para vivir cómodamente juntos. La presencia del Espíritu Santo asegura que la temible corriente de la sexualidad, que en otros tiempos había fluido por sus cuerpos, ha sido desconectada con toda seguridad. Ninguna chispa traicionera salta ahora entre los polos, antaño cargados, de lo masculino y lo femenino.[74]

Los hombres y mujeres en misión incluso viajaban juntos: la prueba más abrumadora de todas de la buena fe sexual en una sociedad habituada al aislamiento sedentario de la mayor parte de las mujeres.[75] Poseídos por el Espíritu Santo, como Adán y Eva lo estuvieron en otro tiempo, los hombres y las mujeres podían volver a estar juntos como parejas, unidos en casta comunión que asombraba y pasmaba a los observadores de aquel siglo y de los siguientes.[76] Por ejemplo, cuando, a finales del siglo IV, Jerónimo llegó procedente de Italia a vivir un tiempo en una aldea siria, conoció a una pareja madura sin casar, un hombre y una mujer que iban todos los días a la iglesia y regresaban a casa juntos. El fenómeno lo intrigó y le aguijoneó vivamente la imaginación. Los aldeanos, sin embargo, se referían a la pareja, sin alboroto, llamándoles los «Santos».[77] El incidente es un recordatorio de que la renuncia sexual, tal como se practicaba en una región, podía resultar algo muy distinto a ojos de los cristianos de otras partes del mundo romano.

El celibato de los encratitas era un celibato de grupo, no un celibato de los que favorecían la reclusión solitaria. El

74. Beatrice, «Continenza e matrimonio», pp. 51 y 59.

75. *Talmud de Babilonia: Sukka* 52a. en W. Slotki trad., *The Talmud*, pp. 248-249. En *Hechos de Felipe*, la santa mujer Mariamne era denunciada por viajar con los apóstoles. «Ella viaja de un lado a otro con estos magos y sin duda comete adulterio con ellos.» *Hechos de Felipe* 125, en M. Bonet ed., *Acta Apostularum Apocrypha* 3:54; traducción de A. Walker, *The Ante-Nicene Fathers*, 8:499.

76. G. Flecker, *Amphilochiana*, p. 69, y Epifanio, *Panarion* 46.3, junto con A. Guillaumont, «Le nom des "Agapètes"».

77. Jerónimo, *Vida de Malco* 2: *Patrologia Latina* 23: 56A.

individuo obtenía una sensación de seguridad, que le ayudaba a cumplir su renuncia, de la sensación de pertenecer a un grupo santo claramente definido. Las comunidades encratitas y las iglesias de los marcionitas tenían tendencia, que estaba incrustada en el paisaje mismo del Oriente Próximo, a instalarse en aldeas sectarias muy unidas. Estas comunidades tal vez se parecieran a las zarandeadas «familias» de Shakers de los Estados Unidos decimonónicos. Sobrevivieron mucho tiempo gracias a ir atrayendo nuevos conversos y funcionando como sustitutos de las casas de expósitos entre el campesinado de los alrededores. Medraron en las zonas montañosas de Siria y Asia Menor, donde la población siempre excedía los escasos recursos de las tierras altas y donde había muchos niños que adoptar.[78]

Pero ésta no fue la única solución que adoptaron los continentes. A finales del siglo III, pequeños grupos de hombres y mujeres que practicaban la continencia —llamados «Los hijos e hijas de la Alianza»— se asentaron en el meollo de las comunidades de cristianos casados que había en las regiones de lengua siríaca de Oriente Próximo.[79] No eran éstos asentamientos de ascetas briosos sino bolsas de confianza serena donde el Espíritu se posaba en quienes, mediante el bautismo y la continencia, habían recuperado la humanidad íntegra de Adán y Eva. Su presencia impregnaba el conjunto de la comunidad cristiana con la sensación de constituir un grupo marcado por su santidad inquebrantable. Apelotonados en las pequeñas iglesias de Siria e Irán septentrional, estaban como los animales en el Arca de Noé, con los instintos sexuales maravillosamente aquietados por la presencia de Dios. El Espíritu Santo bullía en su interior al

78. Véase el posterior ejemplo de la comunidad de los abelonii, localizada en las cercanías de Hipona —presumiblemente en las montañas— por Agustín, *de haeresibus* 87: *Patrologia Latina* 42:47. Sobre las aldeas marcionitas que sobrevivieron en las colinas próximas a Ciro hasta mediados del siglo V, véase Teodoreto, *Historia Religiosa* 21: PG 82: 1439D-1449B y *Carta* 81: *P. G.* 83: 1261C.

79. G. Nedungatt, «The Covenanters in the Early Syriac-Speaking Church»; F. Burkitt, *Early Christianity Outside the Roman Empire*, p. 139: «serenos, dignos y moderados».

cantar los Salmos y los himnos compuestos por ellos mismos que son el orgullo de la Iglesia siria.[80] Desunidos en los cuerpos, los hombres y mujeres jóvenes se unían en la armonía etérea de sus voces, suavizadas por la ausencia de actividad sexual que, como sabían los pueblos de la antigüedad, era contraproducente para la voz,[81] en los cánticos espirituales que aportaban densidad y calor humano a la doctrina austera que hemos descrito:

> Fuera del Arca había olas espantosas,
> pero dentro voces exquisitas,
> lenguas, todas a pares,
> hablando juntas con castidad,
> prefigurando el día de nuestra fiesta,
> cuando los muchachos y las muchachas sin casar
> cantan juntos con inocencia
> alabanzas del Señor del Arca.[82]

Ahora debemos volver a Roma y Alejandría, a Valentín y a los demás maestros gnósticos del siglo II, para examinar otra forma, significativamente distinta y de distintos círculos cristianos, de creer que el cese de la actividad sexual era la señal de la redención en la «época actual».

80. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pp. 28-29, es excepcionalmente bueno sobre esto.

81. Nemesiano, *Eclogue* 4.11: la pérdida de la virginidad se trasluce por un cambio de voz en la muchacha; Sorano, *Gynaecia* 3.1.7: sobre las cantantes profesionales.

82. Efrén el Sirio, *Himnos sobre la Resurrección*, 2.4, en S. P. Brock trad., *The Harp of the Spirit*, p. 74; véase Filón, *de vita contemplativa* 88.

5. *«Cuando los dos os hagáis uno»: Valentín y la guía espiritual de los gnósticos*

En algún momento entre 161 y 168, el apologeta cristiano Justino (cuyas opiniones sobre el heroísmo moral de los cristianos ya hemos visto) se encontró en un proceso ante Rústico, el prefecto de la ciudad de Roma. Como es adecuado, el propio Rústico era filósofo. Había sido él quien enseñó al emperador Marco Aurelio a «no hacer ostentación de ascetismo».[1] En Rústico y en Justino se enfrentan dos representantes muy distintos de la gran variedad de guías espirituales. Justino no fue más que uno de los muchos sabios excéntricos que se habían instalado de maestros en la desparramada y receptiva capital del Imperio:

> He estado viviendo encima de los baños de un tal Martino... Y durante todo el tiempo de mi estancia en Roma... no he conocido otro lugar de reunión más que aquél. Todo el que lo desease podía venir a mi domicilio, donde le enseñaba la palabra de la verdad.[2]

Es difícil para un lector moderno captar la importancia del *didaskaleion*, el pequeño círculo de estudio compuesto de discípulos masculinos y femeninos que se reunían durante años interminables alrededor de un único guía espiritual.[3]

1. Marco Aurelio, *Meditaciones* 1.7.

2. *Martirio de Justino y sus compañeros*, Recensión B3, en H. Musurillo ed., *The Acts of the Christian Martyrs*, pp. 49-51.

3. Los mejores estudios tratan sobre los filósofos paganos; véase en especial G. Fowden, «The Platonist Philosopher and his Circle in Late

Pero los cristianos acomodados del siglo II daban por supuesto que su desarrollo espiritual dependía de consultar cara a cara a sus amados maestros. Un obispo cristiano recorría regularmente todo el camino que va desde Capadocia, en Anatolia, a Palestina, «con objeto de profundizar su vida espiritual» postrándose a los pies del gran Orígenes.[4] Había muchos cristianos serios que estaban convencidos de que sólo mediante el íntimo y prolongado contacto con un guía espíritual, y no mediante los sermones algo áridos de los clérigos en la iglesia, volverían a «brillar de nuevo en el corazón los carbones apagados de las enseñanzas sacras».[5]

Los pequeños círculos de estudio fueron las centrales eléctricas de la cultura cristiana en los siglos II y III. El extraordinario fermento espiritual del período es inconcebible sin ellos. La cara oscura de esta creatividad consistió en una creciente sensación de polarización. La noción de «herejía» se desarrolló pronto entre los cristianos. En realidad, Justino, hombre acostumbrado a las luchas intestinas de las escuelas filosóficas paganas, bien pudo ser el primero en introducir la noción en la literatura cristiana. Su modelo sobre el surgimiento de la herejía la explicaba como una desviación respecto a las verdades originarias del cristianismo, resultado de un proceso de degeneración y proliferación. El espíritu competitivo de los distintos maestros se aliaba con las preexistentes sectas paganas y judías para introducir doctrinas extrañas en la Iglesia.[6]

El lector moderno no debe dejarse engañar por este poderoso estereotipo que fue elaborado hasta presentar una explicación aceptable del hecho doloroso de que los cristianos tenían profundos desacuerdos entre sí en los tiempos de

---

Antiquity», y M.-O. Goulet-Cazé, en L. Brisson ed., *Porphyre: La Vie de Plotin. Travaux Préliminaires*, pp. 231-236; véase ahora la magistral presentación de G. Fowden, *The Egyptian Hermes: A historical approach to the late pagan Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, e I. Hadot, «The Spiritual Guide».

4. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.27.

5. Clemente, *Stromateis* 6.15.116.2.

6. Véase ahora el importante estudio de Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque: iie-iiie siècles* 1:36-91.

san Pablo. Pero su aceptación por muchos cristianos del siglo II refleja un endurecimiento de las fronteras entre las tradiciones rivales de enseñanza cristiana. Un grupo, conectado con los obispos y los clérigos, deseaba aparecer como el representante de la «Gran Iglesia». Alegaban que no sólo eran ellos los únicos que habían conservado las enseñanzas auténticas de Cristo —todos los grupos alegaban lo mismo—, sino también que ellos representaban las opiniones de una abrumadora mayoría de los creyentes bien pensantes.

Los *didaskaleia*, al ser pequeños grupos de estudio dirigidos por maestros particulares, eran idóneos para cargar con el grueso de las críticas del clero que quería representar la corriente principal de la fe cristiana. Eran una minoría que tenía que sufrir si la «Gran Iglesia» llegaba a pensar que hablaba por la mayoría. Hubo pocos grupos de estudio cristianos cuyos dirigentes no fueran, en un momento u otro, condenados como heréticos por el clero local. Pero los guías y maestros espirituales siguieron siendo indispensables. A comienzos del siglo III, un obispo de Alejandría tuvo que decretar que no podía decirse que quienes asistían a los círculos de estudio se hubieran escindido de la Iglesia, pues «seguían siendo considerados miembros de la congregación aunque se supiera que eran alumnos habituales de algún maestro heterodoxo».[7]

En los capítulos siguientes nunca nos alejaremos demasiado de este mundo intenso, introspectivo y relativamente cultivado, de los maestros cristianos y sus alumnos.

Valentín llegó a Roma procedente de Alejandría en 138 y enseñó allí hasta 166. Sobresalió como uno de los mayores guías espirituales de la comunidad cristiana en una generación que produjo maestros del calibre de Marción, Justino y Taciano.[8] Se creyó que había sido considerado como posi-

7. Eusebio, *Hist. ecle.* 7.7.4.

8. El mejor estudio singular sobre el pensamiento de Valentín sigue siendo el de F. M. M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée.* Para una buena recopilación de estudios recientes, véase B. Layton ed., *The Rediscovery of Gnosticism, Vol. I: The School of Valentinus.*

ble candidato al cargo de obispo de Roma.[9] Como muchos de los contemporáneos cristianos, estaba orgulloso de llevar el título de «gnóstico». Por entonces, el término no tenía los significados exóticos que concitaría. Designaba a quienes poseían la «gnosis», verdadero conocimiento: sabían más que otros cristianos acerca de las enseñanzas que Jesús había comunicado en primer lugar al círculo más íntimo de sus discípulos.

Un círculo de estudio gnóstico del siglo II era un grupo de hombres y mujeres que revivían, a los pies de su guía, el primer momento de escrupulosidad liberadora en que el Propio Salvador había hablado a unos pocos elegidos. Almas serias, se habían unido preocupadas por un mundo que había perdido el contacto con Dios:

> La ignorancia dio lugar a angustia y terror.
> Y la angustia se volvió espesa como la niebla.

El maestro volvía a vivir entre ellos el papel de Cristo con Sus discípulos. Era «un guía tranquilo y pausado».[10] Como Cristo, iba desplegando una descripción de los orígenes del mundo y de la naturaleza del alma que procuraba certidumbre intelectual y determinación moral a quienes escuchaban.

Lo que distinguía a los gnósticos a los ojos de sus enemigos era el uso que hacían del mito como vehículo predilecto para la instrucción religiosa. Sus enseñanzas consistían en lo que un lector moderno consideraría descripciones míticas de los orígenes del universo material y de los procesos mediante los cuales las figuras míticas lograron su redención. Los polemistas favorables a la Gran Iglesia se complacían en desvelar que los mitos gnósticos eran especulaciones grandiosas y pseudocientíficas, sin relación de ninguna clase con la rigurosa simplicidad del Evangelio. Presentaban a los gnósticos como criaturas salidas de un «bestiario fabuloso»,

9. Tertuliano, *Adversus Valentinianos* 4.1.

10. *El evangelio de la verdad: N. H. C. I, 3* 17.11 y 19.16, G. W. MacCrae trad., *The Nag Hammadi Library in English*, pp. 38 y 39.

cuyas enseñanzas representaban desviaciones excéntricas y con frecuencia inmorales de la verdad ortodoxa.[11] Al hacerlo, distorsionaban deliberadamente los mitos gnósticos, sacándolos del contexto original que les había dado su específico sentido cristiano. En realidad, los mitos gnósticos seguían la misma pauta que los Evangelios y las enseñanzas de Pablo: su elemento central era la redención que Cristo había traído al mundo.[12] Donde diferían era en la amplitud de esta redención. Los mitos presentaban la redención en términos cósmicos: la persona humana entera y el universo habían sido transformados por la venida de Cristo.

Esto no era sorprendente, dado el clima intelectual de la época. Los pensadores del siglo II consideraban sin excepción que la persona humana era un microcosmos del universo. Sólo una doctrina de la redención que explicara la salvación del alma humana en función del origen y del propósito del mundo creado, del cual formaba parte, los satisfaría. Los maestros gnósticos, como Valentín, respondieron a esta urgente necesidad de explicar el origen de las cosas.

Valentín fue el menos esotérico de los muchos guías espirituales gnósticos que aparecieron en el siglo II. Afirmaba ser un exégeta privilegiado de la tradición cristiana. Las epístolas de Pablo y el Evangelio de san Juan tuvieron una importancia central para sus enseñanzas y las de sus seguidores.[13] Afirmaba que sólo él y sus discípulos habían comprendido la amplitud de la transformación invisible de toda la creación que había anunciado a la humanidad el breve ministerio de Cristo en la tierra. Los creyentes ordinarios se contentaban con vivir de acuerdo con esas anécdotas engañosamente simples, esas parábolas sin pretensiones y esos preceptos morales banales que contenían los Evangelios. El valentiniano, por el contrario, tenía oídos para oír, en aquellos humildes signos, el eco débil pero inconfundible de la noticia de que el universo se había parado.

11. H. Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif* 1:32.
12. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, 1:240-241 y 2:329-332.
13. Véase en especial Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, y *The Gnostic Paul.*

Para muchos gnósticos, el obispo y sus clérigos eran «canales sin agua».[14] Bajo su guía, el creyente daba conscientemente vueltas y vueltas a pie, sin llegar a ninguna parte, como el burro ciego enganchado a la noria.[15] Valentín y sus discípulos no ocultaban el hecho de que ellos pensaban que el creyente comprometido tenía derecho a más. El *didaskaleion* de Valentín estaba dirigido a hombres y mujeres afectados por el furor metafísico que fue un rasgo de todos los intelectuales del siglo II. Para ellos, la duda y la incertidumbre moral eran peligros espirituales. La falta de conocimientos sobre el mundo divino y sobre el destino del alma se presentaban en la literatura contemporánea (e indudablemente así eran vividos por muchos) como causa de vergüenza y de intenso desasosiego. Tales personas exigían de un guía espiritual cristiano lo que cualquier pagano educado podía esperar: un final al tormento de la duda y la esperanza de una transformación personal.[16]

Esto explica la elección deliberada del mito como vehículo preferido en las enseñanzas de Valentín. El movimiento gnóstico ha sido reconocido como uno de los grandes momentos de recuperación de poder del mito en el mundo antiguo.[17] Por ajenos que puedan resultarnos esos relatos míticos, los mitos gnósticos consignaban un malestar y daban voz a una urgencia demasiado profunda para las palabras rancias de las demostraciones filosóficas.[18] Al desplegar, con

14. *Apocalipsis de Pedro: N. H. C. VII, 2* 79, en R. A. Bullard trad., p. 343. Véase en especial Klaus Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das Kirchliche Christentum*, pp. 64-65; Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, pp. 28-47 y 102-118, presenta una síntesis depurada; Alan E. Samuel, «How Many Gnostics?», es una revalorización crítica necesaria.

15. *Evangelio de Felipe: N. H. C. II, 3* 63.12, W. W. Isenberg trad., p. 138.

16. A. J. Festugière, *La Révélations d'Hermès Trismégiste*, 1:45-46, es una vívida evocación de este estado de ánimo, a la que ahora podemos agregar Fowden, *The Egyptian Hermes*, pp. 104-115.

17. Este aspecto ha sido especialmente bien estudiado, a propósito de un sistema de mitos llamativamente distintos de los de Valentín, por Gedaliahu A. G. Stroumsa, *Another Seed Studies in Gnostic Mythology*; véase también el meticuloso análisis de M. Tardieu, *Trois Mythes Gnostiques*.

18. A. J. D. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trimégiste* 3:25-26.

exactitud majestuosa, una descripción de los orígenes remotos del mundo físico y de la tenebrosa sucesión de acontecimientos que habían conducido a la miseria actual del alma dentro de él, los maestros gnósticos posibilitaban que sus discípulos pasaran por el equivalente a una sesión espiritista: como en un ritual curativo, sus mitos presentaban «un sistema de interpretaciones que estructura[ba]n las fases de la enfermedad desde el diagnóstico hasta la cura [en términos de una] fabulación sobre una realidad de por sí desconocida».[19] Es decir, el mito gnóstico trazaba la futura trayectoria de un proceso que acarrearía la salud espiritual a cuantos lo escuchaban. Su historia era la historia de una curación.

Por esta razón, el mito de la caída, del arrepentimiento y del regreso de Sofía era central para el sistema valentiniano. En este mito, el principio todo poderoso y exhaustivo de la Sabiduría de Dios, personificado en la nutricia, profunda y siempre fértil Sofía, había estado una vez en presencia de Dios en el «Lugar de la Plenitud», en el *Pleroma.* Ella había sido una entre la multitud de fuerzas eternas e inamovibles que ordenaban un universo puramente espiritual, un universo sin partes, donde nada se sabía de la infame materia. Sofía había querido conocer a Dios como Él se conocía a Sí mismo y suplantarlo como creador de otros seres, por derecho propio. Como consecuencia, la anterior abundancia sin esfuerzo con que en tiempos ella había transmitido la gloria de la sabiduría de Dios a todos los demás seres se convirtió en una creatividad falsa. La Sabiduría rebelde se convirtió en un poder frenético de creatividad pura y falsa. Movida a crear por la desesperación que le procuró la separación de Dios, Sofía formó un universo redundante. Surgió la materia y, con la materia, la triste sensación, que muchos pensadores del siglo II compartieron con Valentín, de que el mundo material era una tentativa abortada de imitar un modelo infinitamente lejano, invisible y siempre evasivo. El mundo creado por Sofía sólo traslucía el abismo que distaba entre lo que era y lo que debía ser. El mundo físico era, en el mejor de

19. Claude Lévi-Strauss, *The Sorcerer and his Magic*, p. 179.

los casos, un espejo grotescamente distorsionado de las riquezas espirituales del «Lugar de la Plenitud»; en el peor, una excrecencia carente de sentido que debía cercenarse del espíritu.

La persona humana actual reflejaba, con terrible exactitud, la confusión que había en las raíces del universo físico. El cuerpo era profundamente ajeno a la verdad. No era simplemente un ser inferior que podía ser disciplinado por el vigor del alma. Procedía de la materia, de la *hylé*, una sustancia que nunca hubiera existido de no ser por el trágico «desbordamiento» de Sofía. Incluso el alma, la *psyché*, el yo consciente, había surgido a resultas de una ocurrencia tardía. Envolvía al espíritu lúcido en la niebla espesa de la duda, la angustia y la pasión. Los irredentos vivían en una pesadilla en vigilia. Todo pensamiento humano, incluso la búsqueda religiosa más profunda, estaba veteada de incertidumbre y de ambición fuera de lugar. Sólo el espíritu tenía derecho a existir. Hurgaba en lo más recóndito del iniciado con una «agitación» ciega e insistente que delataba su origen remoto en el «Lugar de la Plenitud». El espíritu, el *pneuma*, era la persona auténtica. Era la espina dorsal perdurable en torno a la cual se habían aglomerado el cuerpo y el alma, en forma de «carne» precaria y trágicamente vulnerable, condenada a desaparecer con el paso del tiempo.

El proceso de desintegración había sido detenido por la venida de Cristo. Sofía se había «arrepentido». Había vuelto a Dios, sometiéndose al abrazo de su Salvador. Siguiendo su ejemplo, la persona humana debía ir curándose poco a poco de las dolorosas divisiones entre el espíritu y el alma, entre el alma y el cuerpo. El creyente cuyo espíritu, lo mismo que Sofía, había recuperado su legítima preeminencia, entraría en «el Reino que hay en Cristo... liberado de toda la multiplicidad de humores y de la falta de armonía y del cambio».[20]

Precisamente porque esta concepción del mundo físico era tan tenebrosa, Valentín ofreció a sus discípulos cristianos

20. *El tratado tripartito: N. H. C. I, 5* 132, M. L. Peel trad., p. 95.

una esperanza de redención mucho más drástica que la de sus paganos contemporáneos. El universo físico no se mantendría eternamente armonioso, disciplinado por el fluido funcionamiento del espíritu. Eso era un error que se debía rectificar. Algunas partes del universo, entre ellas el cuerpo humano, serían finalmente expulsadas como creaciones abortivas y equivocadas. Todo lo restante, sin embargo, volvería a sumergirse en el espíritu. El mundo visible sería absorbido de nuevo por el perfecto orden espiritual del que había sido apartado durante un breve momento de confusión. La persona redimida era un pequeño microcosmos del universo que había comenzado a experimentar una gigantesca mutación. Ya no estaba dividida entre las capas conflictivas de la personalidad, cuyas tensiones irresueltas delataban una confusión tan antigua y tan tenaz como los orígenes desastrosos del mundo. Los gnósticos iniciados disfrutaban en la vida presente de un toque de *Anapausis*, de *la paz de Dios que sobrepasa toda comprensión.*[21] Sus espíritus estaban de nuevo vinculados a su causa original auténtica, sus almas angustiadas estaban sosegadas; incluso sus cuerpos estaban enmudecidos, preparados para abandonarlos para siempre. Los redimidos habían «pasado al interior de la Plenitud del Ser»; habían regresado al primer momento de éxtasis equilibrado, cuando la Sabiduría se regocijaba tranquilamente en presencia de Dios.[22] Del mismo modo, Cristo había soplado sobre sus discípulos como un hombre sopla sobre las brasas languidecientes de un fuego. Él había alejado de sus espíritus las cenizas sueltas de la confusión, haciendo que todo el yo brille por todas partes con una luminosidad única.[23]

La noción drástica que Valentín tenía de la redención agregó una variante nueva a la práctica de la renuncia sexual entre los cristianos. Los partidarios de Valentín no vivían en un mundo aislado de los demás exponentes del consenso radical en el cristianismo del siglo II. Tenían abundantes opor-

21. Véase ahora en especial Jan Helderman, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*, pp. 198-199 y 230.

22. Ireneo, *Contra las herejías* 3.15.2.

23. Clemente, *Excerpta ex Theodoto* 3.2, pp. 56-58.

tunidades de contrastar su experiencia de la continencia con las experiencias habituales entre sus camaradas. La continencia que se decidía en el momento del bautismo, como ocurría entre los encratistas, les parecía una cuestión un tanto exterior: era muy posible «entrar en el agua sin haber recibido nada».[24]

El feroz sentimiento de identidad grupal, visiblemente explícito en la renuncia al matrimonio, que incitaba a los marcionitas y encratitas contra la «época actual», no existía en los círculos valentinianos. El valentiniano redimido no parecía haberse desenvuelto en un grupo «santo», protegido del exterior por límites fijos, como el celibato y la abstención de determinados alimentos prohibidos. La tragedia de la servidumbre humana a la época actual no resultaba fácil de concretar. La liberación no podía ponerse de manifiesto únicamente en la perentoria denegación de los lazos sociales convencionales, como el matrimonio. La inmensa agonía del universo empequeñecía estos gestos atolondrados. En realidad, el cuerpo tenía poco valor como testimonio. Envoltorio innecesario y engañoso en comparación con el espíritu que se ocultaba en su interior, poco contaba la actitud visible del cuerpo con respecto a la sociedad.[25] No tenía que cargar sobre sí mismo el peso de la renuncia pública al matrimonio; ni tampoco tenía que soportar la agonía en público del martirio.[26]

El propio universo había caído y debía ser restaurado mediante una labor intrincada en las mismas raíces del alma. De ahí la tendencia gnóstica a ligar la redención nada menos que con una modificación definitiva del instinto sexual. Los hombres y mujeres que habían sido redimidos por la iniciación y la enseñanza valentinianas veían en el asosegamien-

24. *Evangelio de Felipe* 64.22, p. 139.

25. Véase la excelente caracterización de Michael Allen Williams, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theory of Stability in Late Antiquity*, pp. 186-209, un estudio con el que estoy particularmente en deuda, así como con muchos artículos que el autor amablemente me ha permitido ver antes de ser publicados.

26. Véase en especial Elaine Pagels, «Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms of the Christian Response to Persucution?».

to de los sentimientos sexuales el signo exterior visible del fuerte aquietamiento que se había producido primero en los dominios espirituales del universo. El individuo podría resucitar de entre los muertos, como Cristo, conforme las ocultas profundidades de la personalidad se fueran confundiendo con la fuerza de su espíritu: «Mientras seguimos estando en el mundo es adecuado para nosotros que adquiramos esta resurrección por nosotros mismos».[27]

Los maestros gnósticos del siglo II ofrecían a sus discípulos una extensa gama de sistemas míticos, en los que las imágenes tomadas de las relaciones entre los sexos y de la conciencia del instinto sexual desempeñaban siempre un papel importante; pero la imaginería variaba mucho de un grupo a otro.[28] Las imágenes que se utilizaban con mayor frecuencia en la tradición valentiniana tienen un aroma característico. Valentín utilizó la polaridad de lo masculino y lo femenino hasta el punto de predicar un proceso de redención que tenía lugar en dos etapas. Los principios espirituales cuya confusión había dado lugar a todo lo que era innecesario en el universo recuperarían su estabilidad. Eran lo fluido femenino que tenía que recibir forma por obra de lo masculino dominante. Pero esto no era todo. Todo lo que era distinto del espíritu debía volver a ser absorbido por él: la misma polaridad entre lo masculino y lo femenino sería abolida. Lo femenino se convertiría en masculino. De ahí la forma característica en que los valentinianos adoptaban las metáforas conyugales corrientes en su época.

Comencemos por los ecos directos de los tópicos del siglo II sobre la jerarquía y el control dentro del matrimonio ideal. Plutarco había recomendado al marido que vigilara en todo momento la educación intelectual y moral de su futura esposa:

> Está dicho que ninguna mujer ha tenido nunca un hijo sin la cooperación de un hombre, pero existen tumores uterinos deformes y aparentemente de carne... que se desarrollan solos y

27. *Evangelio de Felipe* 66.17, p. 140.

28. Esto lo explica especialmente bien Michael A. Williams, «Uses of Gender Imagery in Ancient Gnostic Texts».

> adquieren firmeza y solidez... Debe tenerse sumo cuidado en que esta clase de cosas no se produzca en el entendimiento de las mujeres. Pues si ellas no reciben la semilla de las buenas doctrinas y comparten con sus maridos los progresos intelectuales, dejadas a sí mismas conciben muchas ideas desafortunadas así como bajos designios y emociones.[29]

Para Valentín, lo mismo que para Plutarco, la hembra representaba todo lo que era abierto, sin propósito, carente de forma y de dirección. Representaba todo lo que necesitaba ser conformado sometiéndolo a los principios severos y nítidos del varón. En el mismo acto de la concepción, era la semilla del varón la que daba forma y solidez a la emisión inestable y sin estructura de la hembra.[30] De modo que tanto los mitos eruditos de la medicina contemporánea como las actitudes contemporáneas hacia el matrimonio proporcionaron a Valentín un lenguaje absolutamente idóneo para su propio mito del origen y la redención final del desorden del universo. El conjunto del universo era un «tumor desfigurado y aparentemente de carne» que se había desarrollado dentro de la Sabiduría cuando ella, por su propia voluntad, se privó de la semilla dadora de forma de Dios.[31]

Las relaciones entre varón y hembra conjuraban fuertes asociaciones sobre la imposición de forma y disciplina a lo desordenado y lo inferior. Pero esto no era todo. La imaginería conyugal también había señalado a los contemporáneos un hecho infrecuente: la concordia alcanzada entre dos seres potencialmente extraños entre sí y mal unidos, el hombre y la mujer. Para Valentino, el universo se redimiría cuando la Sabiduría recobrase la armonía conyugal de sus relaciones primigenias con Dios. Ella acabaría reposando en el abrazo formativo de Cristo, su Redentor varón.[32] El alma de cualquier creyente podía hacer lo mismo:

29. Plutarco, *Praecepta conjugalia* 48. 145E, F. C. Babbitt ed. y trad., 2: 339-341.

30. Clemente, *Excerpta ex Theodoto* 2.1, p. 56, e Ireneo, *Contra las herejías* 1.30.1.

31. Clemente, *Excerpta ex Theodoto* 32.1 y 68, pp. 132 y 192.

32. *Ibid.* 19.5 y 21.1, pp. 94 y 98.

> El matrimonio ha vuelto a reunirlos otra vez y el alma se ha unido a su verdadero amor, su auténtico dueño, como está escrito: *Pues el dueño de la mujer es su marido.*[33]

Pero las imágenes de la unión conyugal adoptan un tono más perentorio en el pensamiento de Valentín. Para Plutarco había bastado con que esa materia potencialmente intratable se apegara amorosamente al marido, el espíritu formador:

> Ella siente un amor innato por la primera y más dominante de todas las cosas... y se inclina hacia lo mejor y ofrece a esa cosa la oportunidad de crear a partir de ella... y se alegra de haber sido preñada [por el alma organizadora].[34]

En Valentín, por el contrario, el mismo elemento de otredad condensado en la polaridad entre varón y hembra, lo mismo que en la del espíritu y sus contrarios o en la materia y la mera alma, debe desvanacerse. La otredad de la materia no era un aspecto eterno del universo, como tendían a creer los filósofos paganos. La materia era un accidente efímero: era el resultado de la dislocación trágica del mundo espiritual. La otredad de todo lo que no era puro espíritu sería remediada: el mundo femenino sería absorbido en el masculino. No sería tan sólo disciplinado por el varón; se volvería masculino. En el pensamiento pagano, la intimidad del marido y la esposa siempre había sido valorada como unas relaciones mediante las cuales dos personas originariamente distintas podían poco a poco llegar a compartir una excelencia común. Se consideraba bueno que una mujer soñara que le había salido barba: pues entonces «tendrá un marido muy compasivo, de modo que parecerá que sus caras se confunden en una».[35]

Los círculos gnósticos atesoraban aquellos incidentes de los Evangelios donde se describían las estrechas relaciones

33. *Exégesis del alma: N. H. C. II,6*, W. C. Robinson trad., p. 184.
34. Plutarco, *de Iside* 53, 372EF, F. C. Babbitt ed. y trad., 5:128-129.
35. Artemidoro, *Oneirocritica* 1.30, R. White trad., p. 31.

de Cristo con las mujeres de Su círculo y, más en especial, los relativos a María Magdalena. Para un escritor del siglo II, estas anécdotas eran una imagen de la suave e irresistible absorción de la mujer, el inferior a perpetuidad, por su principio directriz, el varón:

> Simón Pedro les dijo: «Que María nos deje, pues las mujeres no merecen la vida». Jesús dijo: «Yo mismo la conduciré y la convertiré en varón».[36]

Nada menos que la esperanza de redención estaba en juego en ese momento. Una vez reunido con sus principios masculinos creativos y ya no excluido de la intangible pureza del mundo del espíritu, el universo disfrutará de la estabilidad disciplinada de un vínculo conyugal restaurado. Más que eso: se volverá transparente para el espíritu. La última veta de otredad que implicaba la noción de lo femenino se desvanecería. El *Pleroma* volverá a aunarse, habiéndose vuelto masculino lo femenino, al ser absorbido éste en su perfecto orden. Eva, el alma atormentada, volverá a incrustarse en el hueso duro y seguro de Adán, el espíritu:

> Entra por la costilla cuando vengas y
> escóndete de las bestias.[37]

En último término, los gnósticos valentinianos, a diferencia de sus contemporáneos paganos, deseaban no tener que enfrentarse a ningún otro ser inferior al que persuadir y disciplinar: «La separación es el problema, la reunificación la solución. La separación es la muerte, la reunificación es la vida».[38]

Idealmente, todas las cosas volverían a ascender al mundo espiritual del que habían caído. Sólo la *hylé*, el último y

36. *Evangelio de Tomás: N. H. C. II,2* 114, T. O. Lambdin trad., p. 130; véase ahora M. W. Meyer, «Making Mary Male: The Categories "Male" and "Female" in the Gospel of Thomas».

37. *La Interpretación del saber: N. H. C. XI* 10.34, J. D. Turner trad., p. 430.

38. Williams, «Use of Gender Imagery», p. 210.

más infatigable enemigo del espíritu, será abandonada. Porque desde un principio había sido un error, desaparecerá de la vista. El espíritu y el alma, «varón» y «hembra», se reunirán en un único todo radiante. Todos los fenómenos que la noción de lo «femenino» evocaba en el entendimiento de un pensador varón del mundo antiguo, es decir, todo lo que representaba la antítesis de lo «masculino» —la inestabilidad «femenina» que se asociaba con el tiempo y el proceso, la «femenina» debilidad de la voluntad, la ausencia «femenina» de forma que condujo a la duda y la ignorancia—, se acabarían. Concluiría la tragedia del universo caído.

El anhelo de superar cualquier clase de «otredad» atraviesa de parte a parte el pensamiento de Valentín. La misma existencia de dos sexos distintos y opuestos condensaba, con una intensidad de la que en buena medida carecía el pensamiento pagano y judío contemporáneo,[39] la sensación de que una división trágica e innecesaria era la causa de la miseria bajo la que se afana toda la creación:

> Un día, siendo uno, os convertisteis en dos. Pero, una vez que los hayáis convertido en dos, ¿qué haréis?[40]

Era la conciencia del momento primigenio de la división que había dado lugar a que Cristo exclamara en la cruz:

> *Dios mío, Dios mío, ¿por qué, ay Señor, me has abandonado?* Fue en la cruz donde dijo estas palabras, pues fue allí donde él se dividió.[41]

La trascendencia de todas las divisiones, incluso de una división en apariencia tan inmutable como la que se da entre hombre y mujer, era la señal más segura de que la redención que ofrecía Cristo había alcanzado al creyente:

39. Véase en especial J. P. Mahé, «Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques», pp. 123-145, en especial pp. 130 y 135, y M. Harl, «Adam et les deux arbres du Paradis», un estudio modélico.

40. *Evangelio de Tomás* 11, p. 119.

41. *Evangelio de Felipe* 68.26, p. 141.

> Le dijeron: «¿Entraremos nosotros, pues, como niños, en el Reino?» Jesús les dijo: «Cuando los dos os hagáis uno... y cuando hagáis que el varón y la mujer se conviertan en uno solo, de tal modo que el varón no sea varón ni hembra la hembra... entonces entraréis en el Reino».[42]

De ahí la importancia de su doctrina sobre los *syzygies* para la noción valentiniana sobre la redención de la persona individual. En el actual estado irredento, la personalidad era un cosmos caído en miniatura. Se había dividido en estratos que originalmente habían sido ordenados como una serie de pares conyugales. El espíritu de cada individuo era varón con respecto a la azarosa alma femenina. Pero incluso el espíritu era femenino para el ángel guardián dominante que se cernía, aún no descubierto, en sus alrededores. La redención adoptaba la forma de una reunión con ese ángel guardián. El bautismo gnóstico restablecía el vínculo cercenado entre la persona consciente y su ángel, un ser que representa la personalidad latente y más auténtica. Una vez sucedido esto, las divisiones dentro del alma ceden paso a una nueva unidad. Los muchos estratos de la personalidad no seguirán en conflicto tal como lo estaban en el irredento. Incluso la carne pesada resultará más ligera para la persona «espiritual». Como una capa suelta, el cuerpo llegará a colgar mansamente del espíritu, listo para desprenderse para siempre con la muerte.[43] Para Valentín y sus seguidores, el único bautismo concluyente era el bautismo «entre los ángeles». Éste devuelve al individuo una identidad inconmovible y largo tiempo oculta: «Pues, mediante esto, se dice que la hembra se transforma en varón y que la iglesia sobre la tierra se convierte en una congregación de ángeles».[44]

Con su humor cáustico habitual, Tertuliano bromeó sobre el concepto valentiniano de redención. Pensad en Marco y en Cayo, escribió, hombres «sólidos y bien barbados», entrando en la cámara nupcial para recibir el ardiente abra-

42. *Evangelio de Tomás* 22, p. 121.
43. *Evangelio de Felipe* 66.15, p. 140; *Evangelio de Tomás* 21, p. 120.
44. Clemente, *Excerpta ex Theodoto* 21.3, p. 98.

zo de esos ángeles absolutamente masculinos (!).[45] Lo que Tertuliano ignoraba deliberadamente era que, para Valentino, el bautismo entre los ángeles tenía que señalar la definitiva desaparición de toda otredad. La dolorosa sensación de división que ha separado al espíritu de su personalidad angélica y al alma del espíritu se desvanecería, como las sombras se pierden al salir el sol. Este proceso que podía ocurrir en el interior de cualquier hombre o mujer.[46]

No es fácil saber qué significaba la noción gnóstica de redención para la conciencia que tenían los iniciados de sus propios impulsos sexuales. Muchas capas de actitudes se superponen en los textos gnósticos. La literatura gnóstica de exhortación, por ejemplo, exigía que los creyentes liberaran en primer lugar su espíritu del universo caído. El hombre era un microcosmos en un sentido verdaderamente aterrador: el cuerpo y el alma participaban de las cualidades de un universo sustentado por las energías frenéticas de los poderes caídos. El fuego intenso que en tiempos había sentido Cicerón flamear por las venas de los amantes tal como brilla en las lejanas estrellas era presentado por los gnósticos como un fuego siniestro, devorador e insensato.[47] Copular era abrir el cuerpo humano al vendaval de fuego que ruge por todo el universo. El deseo sexual tenía por objeto poner nítidamente de relieve que era un rasgo perdurable de la persona humana irredenta: representaba la energía temeraria de un universo que se oponía a la helada tranquilidad del ámbito del espíritu inmóvil. Quienes se entregaban a la pasión sexual «demostraban estar auxiliando al mundo».[48] Ningún proceso podía ser más antitético respecto a los lazos etéreos que ligaban a los espíritus entre sí que la procreación física:

45. Tertuliano, *Adv. Val.* 32.4.

46. Véase en especial A. F. J. Klijn, «The "Single One" in the Gospel of Thomas».

47. Compárese Cicerón, *de natura deorum* 2.10.28 con Clemente, *Excerpta ex Theodoto* 48.4, pp. 160-162.

48. *Testimonio de la verdad: N. H. C. IX,3* 30, S. Giversen y B. A. Pearson trads., p. 407; cf. M. Roberge, «Anthropologie et Anthropogonie dans la Paraphrase de Sem», pp. 245-246.

el sexo era «la frotación impura que procede del fuego terrible que surge de la parte carnal».[49]

Pero los gnósticos, y más concretamente los valentinianos, escribían en general para los irredentos. En los textos que se ocupan del estado de los irredentos, la extinción del fuego del deseo sexual se consideraba un signo de la profunda mutación que lentamente podía sobrevenirle al creyente. Al presentar la tentación sexual como un mero símbolo de males más arraigados, y al proclamar la trascendencia del deseo sexual como nada menos que una «resurrección» de la personalidad, la guía espiritual de los gnósticos de la escuela de Valentín se orientaba hacia la sabiduría de los Padres del Desierto. La aparición y caída del deseo sexual permitía al guía espiritual sondear las vastas interioridades del alma del iniciado.

Para Valentín, el alma humana estaba habitada por una hueste de espíritus levantiscos, los *pneumata*, criaturas menesterosas e incompletas que utilizaban a las personas para perseguir su propia satisfacción, en algo así como un estado permanente de posesión semiconsciente. Los *pneumata* eran, por así decirlo, falsos *syzygies*. Al igual que los *syzygies*, también se esforzaban por alcanzar la indivisión primigenia. Pero esta unidad no se conseguía mediante la vinculación íntima al espíritu sino mediante lo contrario: ataban el alma aún más estrechamente a la carne. La presencia inquietante de estos *pneumata*, cada uno de los cuales busca perpetuamente su realización en una pareja invisible, explica la fuerza del instinto trastocado hacia la unidad que busca expresarse en el amor sexual. El deseo sexual delataba el anhelo de integridad de algunas partes del alma.[50]

No todos los oyentes de Valentín podían confiar en ser capaces de integrar los vórtices que se arremolinan en las regiones inestables del alma. Los valentinianos parecen haber aceptado el hecho de que muchos creyentes seguían atrapados en la vida inferior del alma: eran llamados los *psychikoi*,

49. *Sofía de Jesús Cristo: N. H. C. II,4* 108, D. M. Parrott trad., p. 220.

50. *Evangelio de Felipe* 65.2ss., p. 139; véase en especial J. E. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, p. 16.

para diferenciarlos de los *pneumatikoi*, las personas ya firmemente controladas por su espíritu imperante. La mera renuncia a la actividad sexual no bastaba para producir la transformación que engendraba la persona espiritual: el problema era más profundo. «Que cada uno de nosotros escarbe en pos de la raíz del mal que está dentro de uno y que uno mismo se lo arranque de raíz de su propio corazón».[51]

En los *Hechos de Juan* apócrifos, un joven se castra dramáticamente con una hoz, diciendo: «¡Aquí tenéis la forma y la causa de todo esto!» El apóstol le había aconsejado que descendiera aún más para erradicar «el manantial invisible por el que se avivan y ascienden a la luz todas las emociones vergonzosas».[52]

Se consideraba prudente respetar la labor prolongada y semiconsciente del espíritu en el alma, antes que comprometerse a una prematura continencia. Los valentinianos toleraban a los creyentes casados. Éstos aportaban la continuidad física imprescindible para que la especie humana pudiese ofrecer a Cristo la cosecha completa de su «semilla» espiritual, en forma de muchas generaciones de creyentes, las cuales se reunirían a su debido tiempo en el «Lugar de la Plenitud».[53] Lejos de ser un grupo encastillado de continentes bautizados, como eran incluso los encratitas más estrictos y sedentarios, los valentinianos constituían una faceta sombría de la Iglesia urbana normal a finales del siglo II. Las personas casadas recibían la orientación adecuada. En un grupo gnóstico contemporáneo, tenemos un atisbo de las realidades de una situación en que debieron encontrarse muchos iniciados en el cristianismo: cuando un joven era «demasiado pobre, demasiado joven o padecía de mala salud», y por esta razón no conseguía novia, se le aconsejaba que se dirigiese a su guía espiritual y le dijese: «Hermano, pon tus manos sobre mí no sea que vaya yo a pecar».[54] Los valentinia-

51. *Evangelio de Felipe* 83.18-21, p. 149.
52. *Hechos de Juan* 53-54, 2:241.
53. Clemente, *Excerpta ex Theodoto* 67.3, p. 192.
54. Clemente, *Strom.* 3.1.2, Henry Chadwick trad., p. 41.

nos resolvían el problema de los miembros casados, y de los que deseaban vehementemente casarse, permitiendo que se creara una jerarquía «espiritual» y «psíquica» entre las personas de su comunidad.[55]

Pero dentro de estos grupos relajados y diferenciados, la autoridad del núcleo central de dirigentes se mantenía inconmovible. Estaba enraizada nada menos que en la estabilidad del universo devuelto a su orden primigenio. El gnóstico redimido irradiaba una serenidad inmensa en la cual el deseo sexual había sido absorbido junto con los demás signos de división interior. Incluso sus cuerpos reposaban apaciblemente sobre ellos: no había necesidad de temer ni de amar la carne; pronto se les desprendería.[56] Estas personas podían repetir, tanto con los discípulos masculinos como con los femeninos, la intimidad absorbente mediante la que Cristo había «poseído» el alma de María Magdalena.[57] Las acusaciones de inmoralidad sexual que se hicieron contra muchos maestros gnósticos certifican que éste era un asunto de bastante importancia en la Iglesia cristiana del siglo II.

Los círculos de estudio valentinianos destacaban por consistir en reuniones íntimas donde los hombres y mujeres espirituales se mezclaban a los pies de un sabio, a la manera clásica y autoritaria de los círculos de estudio de los filósofos. En el judaísmo, se recordaba que los rabinos habían dicho que las mujeres no tenían sitio en la atmósfera intensa e íntima donde los estudiantes varones aprendían la Ley: enseñar la Torá a una hija equivalía a enseñarle inmoralidad.[58] En Cartago, Tertuliano estaba dispuesto a explayarse sobre los peligros que se derivaban de la presencia de una muchacha sin velo en la iglesia:

> La acarician por todas partes los ojos que atrae de absolutos desconocidos, la cosquillean los dedos de quienes la señalan, y

55. H. A. Green, «Ritual in Valentinian Gnosticism: A Sociological Interpretation», pp. 118-123.

56. *Evangelio de Felipe* 66.1, p. 139.

57. Ireneo, *Contra las herejías* 1.6.3.

58. *Talmud de Babilonia: Sotah* 21b, A. Cohen trad., p. 108.

ella, la amada de todos nosotros, se va aficionando a todo esto entre los besos y abrazos habituales.[59]

Los valentinianos fueron contemporáneos exactos de Tertuliano y de los rabinos. Al proclamar que el redimido había superado el deseo sexual, los gnósticos pudieron aceptar a las mujeres como iguales en la intensa vida grupal de la *intellligentsia* cristiana.

Los círculos de estudio valentinianos plantearon de forma muy perspicaz los temas de la amistad espiritual y de la continuidad espiritual que habían sido abordados en otros grupos cristianos. Para sus iniciados, los filamentos que unían a maestro y discípulo y el vínculo invisible entre las almas de la misma mentalidad, asentada por la orientación espiritual compartida, constituían la verdadera unidad de la Iglesia. Todos los demás vínculos les parecían fláccidos.[60] La suya era la inquebrantable «unidad del pensamiento perfecto», tan ligera pero tan penetrante como los aromas mezclados de un jardín de rosas.[61] Las personas «espirituales» se desenvolvían con facilidad en un sistema de pensamiento donde todo lo existente en el mundo material remitía interiormente a la vívida realidad del espiritual «Lugar de la Plenitud». Para los redimidos, el cuerpo ya no era un lugar peligroso, donde ardía un fuego inextinguible; más bien era una pantalla traslúcida sobre la que jugaban las sombras. Las relaciones más intensas que se dan en este mundo —el matrimonio, el amor y la maternidad o paternidad— no les resultaban escandalosas ni repugnantes. Estas cosas eran simples «nombres» vacíos. Los creyentes las veían como signos repartidos inmisericordemente por todas partes del mundo sensible. Eran reflejos de procesos y sensaciones que ocurrían con auténtica intensidad en sus «raíces», en la vida vibrante del mundo puramente espiritual.[62] El amor «*For ever warm and*

59. Tertuliano, *de virginibus velandis* 14.5, E. Dekkers ed., *Corpus Christianorum*, 2:1224.

60. *Apocalipsis de Pedro* 78, p. 343.

61. *Evangelio de la Verdad* 34.25, p. 45.

62. *Evangelio de Felipe* 52.20-54, pp. 132-133.

still tobe enjoyed»,[63] el feliz fusionarse en dos seres, la exuberante fertilidad: estas cosas no eran negadas por los creyentes. Por el contrario, eran buscadas en el meollo indiviso del universo, en el «Lugar de la Plenitud». No se debían buscar a través del cuerpo ni tampoco siguiendo los márgenes astillados del mundo físico.

Esta mentalidad fuertemente simbólica hacía que el mundo físico fuese transparente para los grandes acontecimientos espirituales. Debido a esto, los valentinianos contribuyeron directamente a tejer la trama delicada que unía la sensibilidad de los cristianos continentes de todas las opiniones. Junto con los cristianos de la Gran Iglesia, presentaron el trasvase íntimo de una sabiduría salvadora e irreemplazable como la forma más auténtica de procreación. La enseñanza y el bautismo, y no el engendrar hijos, constituían la mejor provisión para el futuro. El hombre natural y social lograba la continuidad mediante la copulación; pero esta copulación sólo producía carnaza para la muerte. La continuidad verdaderamente perdurable la procuraba el nacimiento espiritual, que derivaba de la copulación espiritual.[64]

Con objeto de volver a nacer, el iniciado estaba pendiente de los labios de un guía inspirado: «Quienquiera que beba de mi boca [había dicho Cristo] será como yo».[65] De ahí las apasionadas asociaciones del acto de besarse en los círculos de doctrina cristiana. Los valentinianos dieron su interpretación propia del tradicional beso cristiano de camaradería: mediante el ligero contacto de la boca y del aliento, y no de los genitales excitados, se creaban los eslabones más firmes de la cadena de la verdadera humanidad: «Pues es por el beso como el perfecto concibe y da a luz».[66]

Precisamente por esa razón, las relaciones sexuales podían abandonarse. El matrimonio físico, el *gamos*, fue vaciado de significación por su poderoso arquetipo espiritual. El

63. William Keats, *Ode to a Grecian Urn*: «Por siempre cálido y aún por disfrutar».

64. Clemente, *Strom.* 3.6.45; *Evangelio de Felipe* 58.28, p. 135.

65. *Evangelio de Tomás* 108, p. 129.

66. *Evangelio de Felipe* 59, p. 135.

pastos, la tienda secreta con colgaduras de la novia, resplandeciente de luz, ensombrecía ahora la unión física y social que es el mero matrimonio. El matrimonio era algo oscuro y tenebroso en comparación con el momento íntimo e insustancial en que, mediante la iniciación que seguía al largo adoctrinamiento, el iniciado unía su espíritu al guía angélico en el lecho conyugal espiritual del bautismo.[67] Mediante el adoctrinamiento y mediante la solemne iniciación bautismal, la Iglesia cristiana en su conjunto —y no sólo los resguardados grupos de estudio que albergaba— había encontrado un curioso y holgado procedimiento de continuidad que podía apuntar más allá del matrimonio y de la sepultura. Había descubierto la fuente de su propia continuidad. A diferencia de la ciudad de la antigüedad, donde unas generaciones reemplazaban otras mediante la copulación, la Iglesia disfrutaba de una continuidad que «no dependía del deseo sino de la voluntad».[68]

Había cierta verdad simbólica en la extravagante difamación pagana contra los cristianos según la cual «veneran los genitales de su director... y adoran sus órganos sexuales como padres de su ser».[69]

Gracias a los esfuerzos de una generación de grandes maestros, la Iglesia cristiana se había convertido, en efecto, en una institución que poseía el secreto etéreo de la autorreproducción perpetua. Este secreto se hizo mucho más evidente cuando los dirigentes públicos de la Iglesia, los obispos y los clérigos, abandonaron las habituales obligaciones demográficas propias de los cabeza de familia casados. La continencia de sus clérigos y de sus guías espirituales anunció al mundo romano del siglo II que la Iglesia era una nueva forma de institución pública, convencida de contar con sus propios medios para asegurar su existencia perpetua.

67. *Evangelio de Felipe* 86, p. 151; sobre el *pastos*, véase C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée a l'époque hellénistique*, pp. 211-228.

68. *Evangelio de Felipe* 86, p. 151.

69. Minucio Félix, *Octavio* 9.4, G. H. Rendall ed. y trad., p. 337.

Regocíjate, estéril, la sin hijos; entona un canto de alegría, tú que no conoces los dolores del parto. Porque los hijos de la abandonada son más numerosos que los de la casada, dice Yave.[70]

Ahora debemos ocuparnos de una generación de maestros posteriores, de Clemente de Alejandría y, luego, una generación después, del gran Orígenes. En sus obras veremos qué alternativas, de haberlas, estaban dispuestos a ofrecer otros segmentos de la Iglesia cristiana a las opiniones que habían propugnado los encratitas y los discípulos de Valentín.

70. Isaías 54:1.

6. *«Una imagen desvaída de la Divina Providencia»: Clemente de Alejandría*

Clemente llegó a Alejandría hacia el año 180, todavía buscando guía espiritual. Ya había pasado por las manos de muchos maestros cristianos, procedentes de lugares tan distantes como Sicilia y Siria. Taciano puede que fuese uno de ellos.[1] Un aire de misterio y de horizontes «apostólicos» de anchos alcances envolvía al hombre a quien finalmente se apegaría. Panteno era un filósofo conocido como un «ornamento de la escuela estoica». Cristiano devoto, había sido designado para «predicar el Evangelio de Cristo a los pueblos de Oriente y viajó hasta la India», probablemente para establecer contacto con los grupos cristianos que había entre las comunidades de comerciantes establecidas en el Golfo Pérsico y a lo largo de la costa malabar.[2] Instalado en Alejandría como presbítero y cabeza de una escuela para el adoctrinamiento de con-

1. Clemente, *Stromateis* 1.1.1.11:2, p. 8. Sobre Clemente en general, he recibido gran ayuda de Walter Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Texte und Untersuchungen 57; André Méhat, *Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie*, Patristica Sorbonensia; y Salvatore R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Véase también Dietmar Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*. He citado según el volumen y la página de los tres volúmenes de las obras de Clemente editados por O. Stählin como sigue: *Protrepticus* y *Paedagogus, Clemens Alexandrinus* 1, Griechische Schriftsteller 12; *Stromateis* 1-6, *Clemens Alexanotrinus* 2, Griechische Schriftsteller 52 (15); *Stromateis* 7 y 8, *Clemens Alexandrinus* 3, Griechische christliche Schriftsteller 17*.

2. Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.10. Sobre el comercio entre Egipto e India, véase ahora H. Harrauer y P. J. Sijpesteijn, «Ein neus Dokument zu Roms Indienhandel».

versos —la llamada «escuela catequética»—, Panteno fue sucedido por Clemente, a quien anteriormente había traspasado sus enseñanzas de la forma prevista.[3] Es decir, «engendró» a su discípulo «por la boca»: mediante la intensa comunicación oral, de la que no ha sobrevivido ni una sola palabra, ni se intentó que sobreviviera, por escrito.[4] Para el propio Clemente, su extensa obra escrita estaba impregnada de una estudiada tristeza. Eran débiles, escribió Clemente, «en comparación con el espíritu lleno de gracia a quien he tenido el privilegio de escuchar».[5] Lechos secos de los ríos por los que en tiempos había corrido el torrente de las palabras vivificadoras brotadas de los labios de Panteno, las propias obras de Clemente reposan ahora pesadamente en los estantes de las bibliotecas modernas. Para Clemente eran «un remedio contra el olvido, un mero esbozo de los discursos vigorosos y conmovedores de aquel hombre».[6]

Pese a su importante función como guía íntima de almas, Clemente fue uno de los autores más prolíficos de la iglesia preconstantiniana, y con toda seguridad es el autor que creemos conocer mejor. La precisión invariable y delicada de sus viñetas sobre la conducta de los cristianos nos hechizan al punto que nos hacen creer que podemos acompañarlo a la Alejandría del siglo II —comiendo, manteniendo *conversazioni*,[7] andando con pasos vivos por los prados bien podados de una villa helenística de las afueras,[8] incluso,

3. Sobre esta escuela, véase muy recientemente Annick Martin, «Aux origines de l'église copte», pp. 35-36, y sobre las relaciones con Panteno, véase Colin H. Roberts, *Manuscript and Belief in Early Christian Egypyt*, p. 54. Se debe tener cuidado en nunca exagerar la formalidad institucional de la escuela catequética ni de ninguna otra «escuela» de la antigüedad tardía: véase John Dillon, «The Academy in the Middle Platonic Period».

4. Lo mismo es cierto del maestro de Plotino, Amonio: el mismo Plotino no comenzó a poner sus enseñanzas por escrito hasta veintidós años después (Porfirio, *Vida de Plotino* 3).

5. *Strom.* 1.14.1.1:2, p. 10.

6. *Ibid.* 1.1.11.1:2, p. 86. Véase Méhat, *Étude*, pp. 287-290.

7. *Paedagogus* 2.1.4.4: 1, p. 156.

8. *Ibid.* 2.10.104.3.2: 1, p. 219. Véase la deliciosa y perceptiva introducción de H. I. Marrou a *Clément d'Alexandrie: Le Pédagogue*, pp. 41-53 y 89.

en ocasiones, retirándose discretamente al lecho con su esposa— donde, entre otras cosas, se declara a favor de la «gimnasia natural» de la cama dura, cura suprema para el dolor de espalda.[9]

Pero éste es simplemente el Clemente que sobrevive: es la impresión que nosotros deducimos de su *Exhortación a los gentiles*, de su *Paidagôgos,* de su *Stromateis* o *Tapices*, y de su homilía *Sobre la salvación del rico*. El otro Clemente casi se ha perdido por completo para nosotros: Clemente el hombre de iglesia; Clemente el autor de obras perdidas como *Sobre la Pascua* o *Contra los judaizantes*; Clemente el compilador de las *Hipotiposis*, primer comentario completo de la Biblia en la historia de la Iglesia.[10] Lo que deleitó a las generaciones posteriores, y nos conservaron al copiar los escritos que ahora poseemos, fue la vasta serenidad cultural del hombre. Se presentaba a sí mismo como el jardinero de Cristo. Él cortaría retoños de los frondosos matorrales, resecos y quebradizos, de la literatura pagana y los injertaría en el rizoma suculento de la verdad de Cristo. Así injertados, darían un fruto más abundante y más robusto en el huerto de la Iglesia.[11] En las manos delicadas de Clemente, el injerto prendió con pasmosa facilidad.

Con todo, no debemos olvidar en ningún momento que fueron los otros cristianos, y no los paganos, quienes impusieron su ritmo al delicioso clasicismo de Clemente. Maestro en Alejandría y hombre que había viajado mucho, Clemente sabía que sus discípulos estaban expuestos a interpretaciones cristianas mucho más radicales que las suyas. Con toda probabilidad, habían pasado por las manos de austeros guías espirituales: los encratitas seguidores de Taciano, los gnósticos de la escuela de Valentín. Los estrechos vínculos entre Ale-

9. *Paed.* 1.9.77.3: 1, p. 135.

10. Eusebio, *Historia eclesiástica* 16.13.2-3; véase F. di Benedetto, «Un nuovo framento delle Ipotiposi di Clemente Alessandrino», y C. Duckworth y E. Osborn, «Clement of Alexandria's *Hypotyposeis*: a French Eighteenth-Century Sighting», pp. 74-83.

11. *Strom.* 6.1.2.1-4 y 7.18.111.1-2: 2, pp. 422-423 y 3, pp. 78-79; véase Méhat, *Étude*, pp. 524-528.

jandría y Palestina llevaron la piedad de los círculos encratitas de Siria al umbral de Clemente.[12] La función de los maestros gnósticos dentro de las escuelas catequéticas de Alejandría situaron las opiniones de Valentín y sus seguidores en el primer plano de sus preocupaciones.[13]

Estos grupos, aunque cada uno a su manera, Clemente pensaba que predicaban un cristianismo de la discontinuidad: el cristianismo de los «vueltos a nacer». Afirmaban que eran capaces de obtener creyentes «renacidos» a partir del tejido de la vida social. Los encratitas sostenían que podían detener en un instante los procesos naturales con que Dios, en Su providencia, había tejido, a través de las relaciones matrimoniales, la urdimbre humilde y necesaria de la especie humana. Los gnósticos decían saber cómo evitar, gracias a un momento de «redención» instantánea, la larga disciplina moral e intelectual que todo cristiano precisa.

Nos ocupamos ahora de una confrontación frontal. Desdeñoso con los encratitas, Clemente siempre tomó muy en serio la imagen valentiniana del «redimido».[14] Creía con fervor que la labor lenta y paciente de Cristo sobre el alma daba lugar a hombres y mujeres tan profundamente cambiados como cualquiera que hubiese sufrido la «mutación» asociada con la conversión gnóstica. Para él, éstos eran los «verdaderos gnósticos». Clemente no discute el término: para él, como para sus oponentes, este término resumía la humanidad en su grado más alto. Los «Sabios» cristianos perfectos (y utilizaré en todo momento este término menos cargado de valor) eran personas que miraban el mundo desde la otra orilla de una mutación inmensa del ser interior. Pero, a diferencia de los conversos a grupos más radicales, los sabios cristianos de Clemente veían con mayor serenidad su vida pasada, así como la sociedad y la cultura en que habían vivido. Su pasado se extendía a sus pies como un paisaje agradable, con lo que antaño eran sus hitos habituales reducidos ahora a

12. Roberts, *Manuscript and Belief*, pp. 54-60.

13. *Ibid.*, pp. 49-54.

14. Alain Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque: iie-iiie siècles*, 2:329-332.

proporciones de miniatura desde su punto de vista elevado. Aunque empequeñecidos por la distancia, no habían sido descartados. La absorción de la cultura convencional en las escuelas paganas, las obligaciones solemnes del lecho conyugal, la «providencia» microcósmica que intervenía en el cuidado de los niños y de la familia, todas estas cosas jugaban un papel necesario en las primeras etapas del desarrollo del cristiano maduro espiritualmente. Lejos de constituir una barrera insuperable para la perfección espiritual, las inquietudes de la vida activa, incluso el acto conyugal en cuanto tal, habían servido para afinar las cuerdas que, en la vejez, darían el sonido bien temperado de un sabio perfeccionado.

El amplio uso que hace Clemente de las fuentes griegas y paganas fue el resultado de una alianza cuidadosamente estudiada. Recurrió a las normas de la conducta disciplinada, recomendadas por los filósofos griegos a las elites de su tiempo, con objeto de envolver al creyente en una telaraña de modelos de la vida cotidiana minuciosos y aparentemente insignificantes. Pero todos los detalles de estos códigos comunicaban discretamente una visión del mundo, de la persona humana y de la sociedad que era inmune a los estridentes alegatos de los «renacidos». Un instintivo sentido de la forma, una sensibilidad atenta a los demás y la profunda creencia en que el cuerpo podía transmitir mensajes con tanta exactitud como cualesquiera palabras eran elementos que formaban parte de la esencia de la noción pagana del refinamiento moral. Los códigos enseñados por los filósofos y aplicados a las necesidades de los hombres públicos por una aristocracia urbana cultivada se los apropió Clemente y los transformó. Fueron rescatados del mundo tenso y conscientemente poderoso de los notables cívicos y aplicados a las necesidades, más a cubierto, de la familia creyente. El resultado fue proporcionar al creyente cristiano el equivalente (en sus efectos, si no en sus presupuestos de fondo) de la *halakha* que los rabinos habían comenzado a elaborar para los judíos escrupulosos. Los escritos de Clemente transmitían la importancia otorgada por Dios a todos los momentos de la vida cotidiana y, en especial, a los de la vida familiar. Por

medio de actos libres de pericia moral consciente, el creyente podía crear, dentro del hogar, un remanso de orden minucioso en medio de un mundo desordenado.

El *Paidagôgos* se escribió «Para decir cómo cada uno de nosotros debe conducirse con respecto al cuerpo o, mejor dicho, cómo regular el cuerpo mismo».[15]

El libro fue un triunfo de la «razón pedagógica». Clemente, el bien dotado maestro, «extrae lo esencial pese a que, en apariencia, pida lo insignificante».[16] A primera vista, el *Paidogôgos* nos sorprende por ser extraordinariamente minucioso. Se nos ahorran pocos detalles. Encontramos a los cristianos a la mesa: «Manteniendo la mano y el sofá y la barbilla sin manchas de grasa; poseyendo la gracia del porte imperturbable y sin cometer ningún acto indecoroso durante la ingestión».[17]

Hay que eructar con suavidad,[18] sentarse con corrección[19] y abstenerse de rascarse las orejas.[20] La perfecta armonización del cuerpo y el alma deben reflejarse en el instrumento más delicado de todos: la voz. Los oídos griegos y de Oriente Próximo tenían una especial sensibilidad a la voz humana, y se requiere algún esfuerzo mental para recobrarla desde la imaginación anglosajona moderna.[21] Clemente aborrece la grosera explosión de la risa. Su liberación súbita e instintiva parece algo así como una tentativa intencionada de sabotear el flujo mesurado de las palabras humanas conscientes que repiten, con sonidos controlados y comprensibles, el orden perdurable de la palabra divina, de Cristo, dentro del alma.[22] Escribió con cólera genuina sobre aquellos que

15. *Paed.* 2.1.1.2: 1, p. 154.
16. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, p. 94.
17. *Paed.* 2.1.13.1: 1, p. 163.
18. 2.2.33.4 y 2.7.60.2: 1, pp. 176 y 193.
19. 2.7.54.3: 1, p. 190.
20. 2.7.60.4: 1, p. 193.
21. Nótese la tentativa del emperador soldado Macrino de imitar a Marco Aurelio: «dirigiéndose a la gente en las audiencias muy despacio y laboriosamente, con lo que a menudo no se le oía debido a que hablaba en voz baja», una esforzada tentativa de un militar por alcanzar la serenidad del tono «filosófico» (!). Herodiano, *Historia* 5.2.3.
22. *Paed.* 2.5.46.2: 1, p. 185.

llamaban a los esclavos chasqueando los dedos: negarles a los esclavos el trato a través de las delicadas armonías de la voz humana era negarles su humanidad.[23]

Sentados alrededor de la mesa, con sus grandes barbas plateadas «floreciendo con la solemnidad de la mucha experiencia»,[24] los tranquilos patriarcas a quienes Clemente amaba tan profundamente debían aprender, entre otras cosas, cómo hacer sentirse cómodos a los muchachos y muchachas cohibidos, con ayuda de un chiste oportuno y mesurado (Clemente, por supuesto, proponía uno).[25] Debían aprender a no hablar en susurros devotos a los sordos: «Pues eso demostraría una insensibilidad extrema».[26] Bien entrados en la calma de la ancianidad, podían permitirse tomar algún trago de vino con especias para combatir el frío del invierno.[27] Su regocijo ordenado bulliría entre ellos con risas armoniosas y contenidas.[28]

> Que el rostro esté sereno, y los giros y movimientos del cuello y los de la mano en la conversión sean decorosos. En una palabra, el cristiano se caracteriza por la compostura, la serenidad, la calma y la paz.[29]

En suma, si el genio puede definirse como la capacidad ilimitada de esmerarse, el *Paidagôgos* pone de manifiesto que Clemente fue un genio moral. Pues estos detalles transmiten el peso de su mensaje: la persona humana «alcanza su destino final a través del cuerpo, el consorte y aliado del alma».[30] Pues «en nosotros, no es sólo el espíritu quien debe santificarse, sino también nuestro comportamiento, nuestra forma de vivir y nuestro cuerpo».[31]

El resultado final de este acicalamiento era, en muchos

23. 2.7.60.5: 1, p. 193.
24. 3.3.18.3: 1, p. 247.
25. 2.7.57.1: 1, p. 191.
26. 2.7.59.1: 1, p. 192.
27. 2.2.22.4: 1, p. 169.
28. 2.5.46.2: 1, p. 185.
29. 2.7.60.5: 1, p. 193.
30. 1.13.102.3: 1, p. 151.
31. *Strom.* 3.6.47.1: 2, p. 217.

aspectos, una imagen tranquilizadoramente anticuada. Debajo de la encantadora apariencia ática del cristiano refinado de Clemente se encuentra el creyente «sincero» de las comunidades cristianas primitivas. «Palabras virginales, tiernas y libres de engaño», esto era lo que Clemente ansiaba para sus comedidos cabezas de familia, de manera muy parecida a como había hecho Hermas, dos generaciones antes, en Roma.[32] Ejemplares del *Pastor* de Hermas circulaban por las iglesias provincianas de Egipto.[33] Los cristianos que leían el *Pastor* probablemente llevaban una vida acorde a aquellas ideas antiguas y sin pretensiones. Significaban para ellos más que lo que habían importado a los feroces intelectuales de Alejandría.[34] La *népiotés*, la sencillez sin artificio, el candor y la falta de afectación del niño, eran cualidades caras al corazón de Clemente.[35] Para Clemente, esta noción condensaba todo un programa social y moral. Presumía de que el cristiano creyente se había mantenido formando parte de pleno derecho de la sociedad. Casado o soltero, varón o hembra, joven o viejo, quien había seguido siendo niño en su corazón ponía en medio de un mundo abrasivo y artero un toque de la cortesía sin afectación de Adán, «el caballero de la naturaleza», y de Cristo, el nuevo Adán, que se había movido entre los hombres con delicadeza infantil.

El ideal que se hacía Clemente de la vida cristiana estaba impregnado de un sentido profundo del servicio de Dios, como Creador del universo, combinado con la conciencia de la presencia, en el alma del creyente, de Su Palabra, de Cristo: un acompañante íntimo a Quien debía remitirse cualquier detalle de la vida del creyente:

> El Jesús puro y diáfano, el ojo que mira dentro de la carne, la Palabra transparente...[36] que comparte casa con nosotros, que

32. *Paed.* 1.5.19.3: 1, p. 101.
33. Roberts, *Manuscript and Belief*, pp. 21-22.
34. *Ibid.* pp. 71-72
35. Marrou, *Le Pédagogue*, p. 25. R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria*, 1:288-289: «demorándose en la fraseología con una especie de afición a las asociaciones».
36. *Paed.* 2.12.118.5: 1, p. 228.

comparte nuestros planes más íntimos, que habla dentro del alma, se sienta a la mesa con ella, comparte el esfuerzo moral de nuestra vida.[37]

Para hacer justicia a esta noción, y al programa de acicalamiento moral para toda la vida que implica, Clemente se apoyó instintivamente en las concepciones estoicas que, junto con la metafísica platónica, formaban parte esencial de la *koiné* intelectual de la época.[38] El estoicismo proporcionó a Clemente exactamente el lenguaje que necesitaba. El sabio estoico también había sido presentado como una persona consagrada al servicio incondicional de un poder superior, lo cual hacía posible la intensa sensación de intimidad con ese poder. El sabio era libre de colaborar, alegremente y de buena gana, con la actividad oculta de la Mente Suprema, dado que ésta extraía orden y belleza del constante cambio aparente del mundo material.[39] Lejos de ser una filosofía que hubiera fomentado la inactividad, el estoico demostraba sus virtudes en la vida activa. El monarca que aceptaba las responsabilidades de ordenar el estado como una «noble esclavitud»;[40] el atleta cuyo cuerpo ágil y bien adiestrado danzaba y cimbreaba en el perpetuo combate de boxeo entre la mente y los golpes azarosos de la fortuna;[41] el soldado voluntario, siempre dispuesto a encargarse de una nueva misión peligrosa, a responder a cualquier nuevo llamamiento para encarar las múltiples experiencias de este mundo y a tratar

37. *Protrepticus* 59.2: 1, p. 46.

38. Véase en especial Lilla, *Clement*, *passim*, sobre los elementos platónicos del pensamiento de Clemente, que nunca puede reducirse a un mero estoicismo.

39. A. A. Long, *Hellenistic Philosophy*, pp. 118-209, es una exposición excepcionalmente lúcida del sistema estoico «clásico»; A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trimégiste*, 2:260-309, es una hermosa evocación de las cualidades humanas que se asocian con este sistema; Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 27-41, es una descripción inigualada de la terapia que se utilizaba en el adiestramiento moral estoico.

40. Festugière, *Hermes Trismégistre*, 2:299.

41. *Ibid.* p. 300.

como igualmente «enviada por el cielo» toda ocasión de experimentar alegría, aflicción, triunfo o muerte, éstas eran las imágenes que compendiaban la vida de un estoico escrupuloso.[42]

Para alcanzar un estado de disponibilidad animosa, el *ego* individual tenía que pasar por «una total transformación de su modo de percibir el mundo»; el propio «clima interior» de la mente debía cambiar.[43] Toda situación debe percibirse como exactamente lo que es: no como la ocasión para experimentar miedo, frustración o esperanza improcedente, sino como una oportunidad de gozoso servicio.[44]

Lo que impedía el acceso a tal estado de lúcida y atenta disponibilidad era lo que, en los compendios modernos sobre el estoicismo, se denomina erróneamente «las pasiones». Las «pasiones» se comprenden mejor como tendencias incrustadas dentro del *ego*, capaces de obligar al sabio a reaccionar de manera excesiva ante ciertas situaciones, a atribuirles una carga de significación personal y egoísta que distorsiona su verdadero sentido. Las «pasiones» coloreaban las percepciones del mundo exterior con causas de temor, de angustia y de esperanza inexistentes; o bien lo revestían del falso brillo del placer y la satisfacción potencial.[45]

Era una doctrina austeramente introspectiva. Las pasiones podían tener su origen lejano en el cuerpo; pero sólo debían erradicarse cuando habían dado lugar a una modificación del clima interior del entendimiento. Como criaturas físicas, los seres humanos no podían evitar los «instintos», *orexeis*. El hambre, el miedo soterrado a la extinción, las sensaciones que necesariamente conllevaba el deseo sexual: éstos eran los chirridos mudos e inevitables de la personalidad biológica. Nunca podrían perderse. La conciencia de esto surge en el entendimiento como vapores tenues.[46] Si no los dispersa la

42. *Ibid.* pp. 285, 297 y 328-330.
43. Hadot, *Exercices,* p. 22.
44. *Ibid.* pp. 129-130.
45. Bien definido en *Strom.* 2.13.59.6: 2 p. 145; véase Lilla, *Clement*, p. 85.
46. Völker, *Der wahre Gnostiker*, p. 129.

reflexión vigilante, estos vapores pueden oscurecer todo el clima interior del entendimiento, envolviéndolo en la niebla pesada de las «pasiones». Sólo un ritmo de vida meticuloso, en el que los estímulos corporales sean minuciosamente sopesados según cuáles son y no son expresiones legítimas de sus necesidades instintivas, permitirá al sabio mantener la lucidez y la serenidad de visión, infinitamente preciosas, propias del «estado sin pasiones».

Clemente se identificaba de todo corazón con la noción estoica de *apatheia*, con el ideal de una vida libre de pasiones. Frente a una doctrina tan austera, con tanto futuro por delante en la Iglesia cristiana, debemos tener cuidado en definir exactamente cómo imaginaba Clemente esa vida. No era algo tan drástico como podría parecer a primera vista. El lenguaje de Clemente, lo mismo que el de sus contemporáneos paganos, era conscientemente ascético. El sabio era un artista que trabajaba con amoroso cuidado sobre el entendimiento y el cuerpo. «Formar» una vida no implicaba, en el círculo de Clemente, ningún duro castigo del cuerpo. Era más bien un proceso tan meticuloso, riguroso y amoroso como la atención que un hombre de letras (como el propio Clemente) debe prestar a la colocación correcta de cada palabra, a la propiedad del tono y al equilibrio de las frases.[47] Consistía en ir puliendo las feas excrecencias que confunden la auténtica y nítida forma de la persona.[48] Clemente tenía pocas dudas sobre que éste era un proceso laborioso. Pero era sin lugar a dudas un proceso que no exigía reprimir los sentimientos. Las pasiones no eran lo que nosotros tendemos a llamar sentimientos: eran más bien complejos que impedían la verdadera manifestación de los sentimientos. Las imágenes más tiernas de Clemente sobre la vida cristiana eran imágenes de actividad vehemente e inquebrantable, que se desencadena para amar y servir al Señor:

> Brida de potros sin domar
> preside nuestras voluntades;

47. *Strom.* 7.11.71.6: 2, p. 51.
48. Hadot, *Exercices*, pp. 48-49.

ala de pájaros que no se descarrían
guía con seguridad nuestro vuelo.
Inflexible timón de juventud,
firme contra todos los sobresaltos.[49]

Por lo tanto, nada podría ser más engañoso que tratar la visión que tiene Clemente de la meta última del cristiano como si fuese un estado en el que el sentimiento, e incluso la actividad, estuviese suspendida. Calificar a Clemente de «casi la caricatura de un puritano» es caricaturizar tanto a Clemente como a sus fuentes estoicas.[50] Lo que Clemente imaginaba en el ideal de la *apatheia* era un estado de definitiva serenidad de propósitos. Al no estar ya limitadas por los temores e incertidumbres que engendran las pasiones, las buenas acciones podrían surgir del conocimiento correcto con tanta fluidez como los cuerpos proyectan su sombra.[51] Cristo gustaba de prestar atención para oír este sereno «divertirse» de Sus santos sobre la tierra: «Jugar y estar contentos, disfrutando de lo que es bueno y administrando lo que es bueno, celebrando grandes festividades con Dios... Pues *a ese juego juega Júpiter*».[52]

La última cita, que es de Heráclito, brota de la pluma de Clemente sin un estremecimiento de duda. Hacerse como Dios era participar del inmenso buen carácter del Zeus Olímpico, jugando alegremente dentro del hermoso universo.

El sereno sabio cristiano de Clemente no tenía que ser un recluso. Era un maestro activo, incluso un «administrador». Su «juego» era el cuidado de las almas, incluso el gobierno de la Iglesia. Lo mismo que Moisés, el sabio tenía un «alma regia».[53] Tampoco era el sabio cristiano una abstracción descarnada, un mero ideal pío. En el pensamiento pagano, el estado sereno de *apatheia* se consideraba un «canon

49. *Paedagogus*, 3.12.101.3 (*Himno final* 1-4): 1, p. 291, en la traducción poética de A. Cleveland Coxe, *Ante-Nicene Fathers*, 2:295.

50. Raoul Wortley, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, pp. 126-127.

51. *Strom.* 7.13.82.7: 3, p. 59.

52. *Paed.* 1.5.22.1: 1, p. 103.

53. *Strom.* 6.15.115.3: 2, p. 490; véase Méhat, *Étude*, p. 376.

de excelencia» por el que juzgar al sabio perfecto, «de haber algún candidato».[54] Para los cristianos, el candidato por excelencia estaba ya presente en la figura de Cristo. Los servidores de Cristo, los sucesivos apóstoles, maestros y mártires hasta los días de Clemente demostraban que la constante presencia de Cristo dentro del alma podía de hecho pulimentar la vida del creyente para que fuese un claro reflejo de su propia vida. Sugerir otra cosa encolerizaba vivamente a Clemente.[55]

En ninguna parte es más evidente la preocupación dominante de Clemente, la de crear el sabio cristiano perfecto, que en sus opiniones sobre la sexualidad y el matrimonio. Su *Paidagôgos* y el análisis del matrimonio y la sexualidad del libro tercero de los *Tapices* fueron escritos para los cristianos «moderados», para los *metriopathés*, es decir, para los creyentes que aún no habían alcanzado la serenidad enorme que se asociaba con el sabio, cuyas pasiones ya no necesitaban un control angustioso.[56]

Para estos moderados cristianos casados —probablemente hombres y mujeres jóvenes casados y niños que se acercaban a la edad matrimonial— era para quien constituía el mayor peligro la imagen encratita de la sexualidad. Los encratitas habían cargado la sexualidad de graves asociaciones. La habían presentado como un indicador privilegiado del estado caído de la especie humana y habían abogado por la *enkrateia* —de hecho, la renuncia tajante al matrimonio— como el instrumento privilegiado mediante el cual los cristianos podían poner fin a la aterradora necesidad de la sepultura. Ninguna actitud podía ser más profundamente repugnante para Clemente: «Ponen su esperanza en sus partes pudendas».[57] Hombre del mundo antiguo de pies a cabeza, para Clemente la muerte, y no la sexualidad, seguía representando la aflicción más constante de la especie humana. *Toda la carne es hierba y toda la gloria del hombre es como*

54. Long, *Hellenistic Philosophy*, p. 207.
55. *Strom.* 6.9.71-72: 2, pp. 467-468.
56. Lilla, *Clement*, pp. 104-113; Méhat, *Étude*, pp. 506-510.
57. *Strom.* 3.18.109.3: 2, p. 247.

la flor de la hierba no significaba para él que el coito fuese una pérdida de tiempo sino exactamente lo contrario, que la frágil carne, tan marchitable por la muerte, debía ser renovada en cada generación mediante la procreación; de lo contrario, la *palabra del Señor* no *perduraría*. «Sin el cuerpo, ¿cómo podría alcanzar su fin el plan divino para nosotros en la Iglesia?»[58]

Pero Clemente, nuestro maestro de la «razón pedagógica», estaba demasiado dispuesto a decir exactamente a las parejas cristianas cómo tenían que conducir sus relaciones matrimoniales. Los lectores modernos, como es comprensible, desearían que no lo hubiera hecho. A comienzos del siglo, se sostenía que nuestro pedagogo había dicho mucho más:

> A veces conduce a sus lectores por los detalles más íntimos de las relaciones entre los sexos, cosa que para nosotros sólo sería natural abordar en un tratado médico... Quizás lo que él consideraba correcto de tratar en la sala de lectura y en el libro publicado, en las condiciones modernas se hace preferiblemente en el consultorio del médico.[59]

Hoy, por contraposición, es más habitual que se le reproche haber admitido demasiado poco.[60] Ya hemos señalado la tendencia de los escritores griegos bajo el Imperio Romano a revestir las relaciones sexuales matrimoniales de prodigiosas determinaciones tomadas del orden ideal. Tendían a hablar de la unión sexual de las parejas como si fuera un acto del que debía excluirse la satisfacción erótica. Clemente fue más allá que estos textos y, al hacerlo, los caricaturizó. La tendencia del clasicismo tardío a exigir orden incluso en el acto amoroso alcanzó su cima en el tratamiento que hace Clemente del matrimonio en *Paidagôgos*. Moisés, escribió, había tenido la prudencia de prohibir a los hijos de Israel que comieran carne de hiena. Pues los hábitos sexuales de las

58. 3.17.103.3: 2, pp. 343-344.
59. Tollinton, *Clement*, 1:272 y 274.
60. C. Mondésert-H. I. Marrou, *Clément d'Alexandrie: Le Pédagogue*, Sources chrétiennes 108:164 *n* 1 y 184 *n* 5: «Perspective étroite».

hienas dejaban mucho que desear: el animal indecoroso, señaló, copulaba a menudo en distintas posturas e incluso, en ocasiones, estando la hembra preñada.[61] Sus cristianos casados no debían concederse a sí mismos tales libertades en la cama.

Lo que importaba para Clemente era que las relaciones matrimoniales debían abordarse desde una perspectiva estoica, como una actividad consciente que se realizaba para servir a Dios. Por esa razón, no podía separarse de la ordenación armoniosa de la vida cristiana. El lecho conyugal no debía ser como el telar de Penélope. Los hilos de seda de la conducta cristiana, tan cuidadosamente tejidos alrededor de la persona durante las horas del día, no debían desgarrarse durante la noche.[62] Con Clemente, la sexualidad disciplinada del judaísmo y de las comunidades cristianas primitivas se fue sutilmente endureciendo, macerada por la fina sensibilidad estética de un griego. La maximización del «placer» en el acto sexual, mediante la elección de distintas posturas y extendiendo la actividad sexual más allá de los períodos estrictamente necesarios para engendrar hijos, fue juzgada «vulgar y plebeya».[63] Las acrobacias desaliñadas eran incongruentes con las figuras delicadamente armonizadas de los sabios potenciales, en los que ni una palabra ni un gesto debían estar fuera de lugar.[64] Y respecto a la *charis*, la «afabilidad» a que daba lugar la copulación —esa indefinible confianza mutua y afecto que se gana mediante los placeres de la cama— que incluso el solemne Plutarco daba por supuesto: la insistencia tajante de Clemente en que el coito sólo debía tener lugar con el fin de engendrar hijos hizo que la delicada flor de esta noción se desvaneciera para siempre del pensamiento cristiano de finales de antigüedad.[65]

61. *Paed.* 2.10.83.3: 1, p. 208.
62. 2.10.97.2: 1, p. 215.
63. 2.10.93.1: 1, p. 213.
64. *Strom.* 7.11.71.6: 3, p. 51.
65. Plutarco, *Diálogo sobre el amor* 769AB: véase Michel Foucault, *Le Souci de Soi*, pp. 238-239 (traducción inglesa de R. Hurley, *The Care of the Self*, pp. 206-207).

Clemente se había permitido maniobrar hasta colocarse en una postura que los moralistas paganos habían tenido el buen sentido de eludir. Las normas de conducta sexual seguían siendo para ellos algo así como cuestiones periféricas. Pero Clemente no podía darse el lujo de imitar su reticencia. Él era un cristiano que escribía para cristianos que se enfrentaban a ataques contra las relaciones conyugales de una minuciosidad casi sin precedentes. Los argumentos encratitas contra el sexo exigían respuestas tomadas del auténtico corazón del lecho conyugal. Clemente dijo a sus lectores, de un modo concreto y quisquilloso, que la sexualidad bien ordenada no era de por sí una actividad «bestial». Pero al hacerlo trasladó el centro de gravedad de las antiguas actitudes hacia el acicalamiento y el control del cuerpo fuera de la situación diurna habitual. Fueron a caer en el lecho de la pareja cristiana.

Para cualquiera en su situación era una carga pesada de sobrellevar. En los círculos paganos, las pruebas a que eran sometidas las personas refinadas eran muy públicas. Los contemporáneos observan a los individuos en sus *personae* públicas, hablando, de pie, a la mesa, reaccionando, por regla general en público, a la aflicción, al miedo y a la cólera. En estos contextos, hubiera sido legítimo esperar que el sabio no moviera un solo dedo sin una razonada deliberación. Tal actitud, no obstante, difícilmente podía esperarse de su pene.[66] Pero Clemente dio ese paso fatal. La demostración suprema de tener un alma «armoniosa» se trasladó de su antiguo escenario —el banquete, el tribunal, el lecho de muerte, altamente públicos— a un escenario más íntimo, más estrictamente sexual. Era en la cama donde la antigua contienda entre la razón y las pasiones tenía que librarse del modo más claro y con la mayor cantidad posible de detalles.

No obstante, Clemente, no esperaba que sus alumnos abordaran con la misma exquisitez los temas que los posteriores moralistas cristianos de determinadas regiones de la cristiandad insistirían en que se abordaran. Su sentido del servicio solemne de Dios pasaba por encima de la casuística. Sencillamente no conocemos con qué rituales —con qué ora-

66. *Paed.* 2.10.90.2: 1, p. 211.

ciones, con qué gestos, con cuáles precauciones ocultas—formalizaban las parejas cristianas del siglo II su colaboración con el Creador. Fragmentos del saber popular judío de esta época y de épocas posteriores sugieren que el coito de los cristianos no era el acto antiséptico y racional mencionado en los escritos.[67] El «acuerdo de un matrimonio controlado»[68] no es necesario que fuese algo absolutamente insípido. Sabemos que Clemente reflexionó acerca de ese otro punto en el que el pensamiento y el reflejo físico coinciden dentro el cuerpo humano: la voz. Esto puede aportar una analogía con la que aproximarnos a su actitud sobre la experiencia del abandono físico en el coito. La carcajada incontrolada lo consternaba. Pero le gustaba explayarse a propósito del regocijo lento y melodioso de los santos: «que relaja armoniosamente la austeridad y el exceso de tensión de nuestros serios propósitos».[69] Por lo que sabemos, es posible que Clemente diera por sentado que la pareja joven se unía en el lecho en un estado anímico relajado similar.

Lo mismo que los sabios canosos de Clemente, absolutamente nada impedía a estas personas que realizaran alguna vez sus deberes maritales con esta mesura. La actividad sexual en cuanto tal no llevaba consigo ningún estigma que pudiera impedir al cristiano alcanzar su perfección en Cristo. Si tal persona, una vez perfeccionada, debía continuar siendo sexualmente activa, eso era otra cuestión y una cuestión algo académica. Los cristianos «moderados» de Clemente eran los miembros más jóvenes, sexualmente activos, de la comunidad. Igual que la serenidad final del sabio no era el resultado de una mutación instantánea, esta serenidad llegaría por regla general al creyente en una época avanzada de la vida. Y la copulación no era cosa de viejos. Clemente era reciamente insensible al énfasis que ponían tantos de sus contemporáneos en el permanente y amenazante dolor del de-

67. Véase, por ejemplo, *Talmud de Babilionia: Niddah* 16b, traducción de I. Epstein, p. 11, sobre el ángel de la concepción; obsérvese la oración en *Tobit* 8:5-8.

68. *Strom.* 3.12.82.3: 2, p. 233.

69. *Paed.* 2.5.46.2: 1, p. 185.

seo sexual. El deseo sexual no era, para él, un símbolo palpable, dentro del cuerpo humano, del siniestro *perpetuum mobile* de un mundo degradado. No pensaba en términos de «la amargura del fuego que arde en los cuerpos de los hombres, quemándolos noche y día».[70]

La diferenciación sexual y la aparición en las personas jóvenes de una conciencia sexual apasionada de los demás eran meras fisuras que se abrían, durante un tiempo, entre la deliciosa indeterminación del joven prepúber y la serenidad del anciano, con «toda la pasión gastada».[71] No había ninguna razón para el que sabio, que en la edad madura tenía superada la necesidad de tener hijos, no pudiera tenerlos, como cristiano bautizado, en su juventud.

Lo que le importaba mucho más a Clemente era que el cristiano espiritualmente maduro se encontrara con frecuencia siendo el cabeza de una gran familia. Como el monarca helenístico en miniatura, presidir una familia era ser «una imagen desvaída de la Divina Providencia».[72]

Ésta era una cuestión de cierta importancia en las condiciones del final del siglo II. La Iglesia de Clemente, como la comunidad a la que se dirigía Hermas en Roma, se había mantenido como una relajada confederación de familias creyentes. Clemente tendía a ver el mundo desde la perspectiva de estos cabezas de familia. Muchos habían sido alumnos suyos, muchos más le confiarían sus hijos. A diferencia de otros padres espirituales más radicales, Clemente da toda la impresión de no estar afectado por el temor a la familia. *Cuando dos o tres se reúnen en Mi nombre* significaba para Clemente el padre, la madre y el hijo que rezan en un hogar cristiano.[73] Clemente insistió en que el marido y la esposa podían servir juntos a Cristo «sin distraerse». Al citar a Pablo de este modo, Clemente demostraba una sublime indiferencia por la intención original de las palabras del apóstol.[74]

70. *El libro de Tomás el Contendiente: N. H. C. II,7* 139, *The Nag Hammadi Library*, p. 190.
71. *Paed.* 1.4.10.3: 1, p. 96; *Strom.* 6.12.99-100: 2, pp. 481-482.
72. *Strom.* 7.11.70.7: 3, p. 51.
73. 3.10.68.1: 2, p. 226.
74. 7.14.88.2: 3, p. 62.

Al aceptar el matrimonio y, con el matrimonio, las estructuras perdurables de la familia cristiana, Clemente era muy consciente de que también estaba abogando por una clase especial y necesaria de valor cristiano. Si Dios se lo pedía, el sabio cristiano debía convertirse en el mártir cristiano. Para Clemente, el mártir era «el verdadero ser humano de nuestra especie».[75] Esto significaba, en la práctica, que el sabio debía afrontar la muerte —como la habían afrontado muchos paganos de la antigüedad— sin temblar ante el más terrible de todos los dolores: el temor al destino que correrían su esposa y sus hijos. Pedro había visto cómo su esposa era llevada a la ejecución y le había gritado: «Acuérdate del Señor».[76] Esto no era una leyenda remota. El año en que Clemente partió de Alejandría, Leónidas, un padre de siete hijos procedente de una sociedad provinciana de Egipto, había sido ejecutado por el prefecto augustal. Su propio hijo, el joven Orígenes, le había escrito que no se dejara abrumar de angustia por su familia. Leónidas había tenido la costumbre de besar a su hijo todas las noches en el pecho cuando se acostaba para dormir.[77]

El cristiano casado tenía que aprender a vivir no sólo *ahédonôs*, insensible al placer desordenado, sino *alupétôs*, inmune a la aflicción.[78] Sólo aquellos de nosotros que viven en un mundo de hecho muy resguardado, entre nuestros libros, pueden permitirse el lujo de concentrarse en el Clemente aborrecible, el que controla el placer sexual, e ignorar el corolario sombrío de Clemente: el valor sereno que se exigía a los casados y casadas normales que, dadas las circunstancias de finales del siglo II, podían ser llamados a convertirse en mártires. Este valor era tanto mayor cuanto que debían demostrarlo a pesar de los vínculos entre esposos e hijos, «las relaciones más preciosas de nuestra vida».[79]

Clemente se hizo sacerdote. En 202-203, dejó Alejandría

75. 7.3.18.1: 3, p. 13; véase Völker, *Der wahre Gnostiker*, p. 536.
76. *Strom.* 7.11.63.3: 3, p. 46.
77. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.1.6.
78. *Strom.* 7.11.64.2: 3, p. 46.
79. 7.11.64.1: 3, p. 46.

para servir al obispo de Jerusalén y probablemente murió hacia el año 215. Su lugar en Alejandría lo ocupó el asombroso joven Orígenes, un alma ya endurecida por la ejecución de su padre. Tal vez Clemente buscara en el clero una función más activa para el sabio, llamado a enfrentarse, a cautivar e incluso a educar a sus perseguidores. Encontramos esta clase de personas en los Hechos de muchos obispos/mártires del mundo griego del siglo que comenzaba: algunos estaban casados, muchos eran personas acomodadas, todos apelaban a la imagen de Sócrates para justificar su propia actitud heroica, así como a la de Cristo, su modelo.[80] Pero no existe ningún *Martirio de Clemente*. Sólo el Clemente *ho Stromateus*, el Clemente «de los *Tapices*», ha sobrevivido.[81]

La obra de Clemente planteó preguntas que apenas se habían resuelto un siglo después de su muerte. Su sabio cristiano era una figura de serenidad sobrecogedora. Pero era inconcebible fuera de las estructuras convencionales de la sociedad. El ideal propuesto por Clemente ha sido equiparado, por uno de sus expositores más perceptivos, al de un monje Heyschast.[82] Pero se trata de un monje sin monasterio y sin desierto. Podía mofarse de sus oponentes:

> Ellos dicen orgullosamente que imitan al Señor, quien ni se casó ni tuvo ninguna posesión en este mundo, jactándose de que ellos comprenden el Evangelio mejor que nadie.
>
> ¿Cuál de ellos anda de un lado a otro como Eliú, vestido con una piel de borrego y un cinturón de cuero? ¿Cuál, como Isaías, desnudo a excepción de un trozo de arpillera, y sin zapatos? ¿Cuál de ellos imitará la terrible forma de vivir de Juan el Bautista?[83]

No obstante, un siglo después, la vida de san Antonio dejó irrevocablemente anticuada la mofa de Clemente. An-

80. *Martirio de Pionio* 5.4 y 17.2, en H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, pp. 142-144 y 158; *Hechos de Fileas* (manuscrito latino) 4.2 y 6.1, Musurillo, pp. 348 y 360: Fileas estaba casado y tenía hijos. Véase en especial V. Saxer, «Le "juste crucifié" de Platon à Théodoret».

81. Paladio, *Historia lausiaca* 60 y Casiodoro, *Instituciones* 1.8.4.

82. Marrou, *Le Pédagogue*, p. 61.

83. *Strom.* 3.6.49.1 y 653.5:2, p. 218 y 221.

tonio había entendido el Evangelio precisamente desde la perspectiva drástica y, por hacerlo así, se había convertido en la vejez en un «médico para todo Egipto».[84]

Los escritos de Clemente nos sacan, durante unos agradables instantes, de los estrechos confines de los grupos radicales que hemos descrito en los dos capítulos anteriores. Su obra debió su textura humana a la habilidad con que injertó los gajos resplandecientes de la *paideia* griega en un rizoma humilde como era la moralidad de los cristianos casados. Detrás de su fachada elegante, vislumbramos a los cristianos cuyos códigos para la vida cotidiana tal vez se diferenciasen poco de los de sus vecinos judíos. La actitud más atrevida de Clemente, en una época de creciente radicalismo verbal, fue haberse dirigido en voz alta, con su estilo ingenioso y elegante, a los seglares cristianos casados. Sus eruditas disquisiciones no llegaron a todos los miembros de la congregación cristiana; pero, como mínimo, sus escritos revalidaron implícitamente el papel, dentro de la Iglesia, de los cabezas de familia casados y acomodados que protegían y proveían de donativos a la comunidad cristiana. A estos era a quienes los radicales habían querido arrinconar en su empeño por crear una forma muy distinta de dirección dentro de las iglesias.

Incluso tal vez sea posible vislumbrar los contornos de una lucha social en el medio alejandrino al que pertenecía Clemente, una lucha librada sobre el tema del matrimonio y la continencia dentro de la Iglesia. Insistir en la continencia hubiera dado a pie a que se hicieran cargo de la dirección de la Iglesia figuras muy distintas de aquellas para las que escribió Clemente. En determinadas circunstancias, el rechazo del matrimonio hubiera hecho del clero una *carrière ouverte aux talents*, en la que los miembros ambiciosos y más pobres de la comunidad cristiana podrían haber ascendido, gracias a la castidad, a expensas de las figuras mejor establecidas, cabezas de familia ricos y cultivados que habíanse mancillado por el hecho de haber contraído matrimonio. En condiciones

84. Atanasio, *Vida de Antonio* 14: *Patrologia Graeca* 26: 865A.

distintas, esto hubiera podido fomentar que los pequeños grupos de personas «espirituales» y continentes, de clase y cultura superiores a las de sus vecinos, despreciaran al clero vulgar y casado de su ciudad. Ambas situaciones deben haberse dado en el siglo III. Clemente escribió, en parte, para impedir el alza de una peligrosa mística de la continencia. Aseguró a los cabezas de familia casados que no tenían por qué avergonzarse de tener dirigentes casados ni tampoco, en tanto que personas casadas, tenían por qué considerarse invalidados para aspirar a la perfección cristiana. También podían aspirar a los puestos directivos dentro de las comunidades cristianas. Incluso Pablo había estado casado, según Clemente conjeturó, con bastante ingenio.[85] Desde luego, Pedro había estado casado.[86]

No debemos olvidar en ningún momento la presencia de una «mayoría silenciosa», compuesta de personas casadas, en las grandes Iglesias de Oriente. Hacia el año 300 es posible que hubiera tantos como cinco millones de cristianos repartidos a todo lo ancho del mundo romano.[87] Pero son figuras en penumbra, apenas visibles junto a las luminosas candilejas donde unos pocos brillantes y con el don de la palabra argumentaban con tanta vehemencia y con implacable pomposidad. En los escalones superiores de la Iglesia, la voz de Clemente pronto resultó ahogada. Las copiosas obras escritas por los obispos y los clérigos de los siglos III y IV pasan por ser la historia del cristianismo en la antigüedad tardía. Son estas obras las que hoy ocupan los estantes de nuestras bibliotecas. Estos escritos abandonaron tácitamente la misión de Clemente. Sencillamente, los dirigentes de la generación más joven no estaban interesados en volver a pensar el asunto de la santificación de los casados, tal como Clemente se había sentido claramente obligado a hacer. Su eslogan era: «virginidad». La creciente preeminencia de la Iglesia cristiana en la sociedad romana a lo largo del siglo III fue un pro-

85. *Strom.* 3.6.52.4 y 53.1:2, p. 220.

86. 7.11.64.2 y 4.21.130.5: 3, p. 46 y 2, pp. 305-306.

87. Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, p. 32, pp. 135-136, *n* 26.

ceso que se aceleró de un modo sorprendente. Lo acompañó la emergencia de lo que sería preferible denominar una «sensibilidad», casi una «estética», de la virginidad. El ideal del cuerpo humano intocado se colocó en primer plano. En la imaginación de la época, el cuerpo operaba como un importante punto de unión entre el cielo y la tierra, y en la tierra misma como el punto de reagrupamiento simbólico de una iglesia en rápida expansión. Debemos mirar a nuestro alrededor un momento, observar las relaciones entre hombres y mujeres en las iglesias cristianas de finales del siglo II y comienzos del III, con objeto de comprender las condiciones en que se produjo este viraje de importancia crucial.

7. *«Hermandades promiscuas»: hombres y mujeres en las Iglesias primitivas*

Para sus críticos paganos, el cristianismo era una religión notoria por su estrecha vinculación a las mujeres:

> Se reconocen entre sí por signos y marcas secretos; se enamoran casi antes de haberse conocido; en todas partes introducen una especie de lujuria religiosa, unas «hermandades» promiscuas de hombres y de mujeres.[1]

La convicción pagana de que los cristianos se reunían con objeto de entregarse a la promiscuidad sexual perduró. Esto no era nada sorprendente: hacia el año 200 todos los grupos cristianos habían acusado a sus rivales también cristianos de prácticas sexuales estrafalarias.[2] En la época de Justino, un joven de Alejandría llegó a solicitar al prefecto augustal permiso para castrarse él mismo. Sólo realizando esta drástica operación podía confiar en convencer a los paganos de que la copulación indiscriminada no era lo que los varones cristianos buscaban en sus «hermanas».[3] Tan tarde como a finales de la década de 320, el emperador Licinio arrasó las iglesias de las provincias orientales, sancionando una ley que «prescribía que los hombres no debían mostrarse en compañía de mujeres en las casas de oración y prohibía que las mujeres asistieran a las escuelas sagradas de virtud y que recibieran instrucción de los obispos».[4]

1. Minucio Félix, *Octavio* 9, G. H. Rendall trad., p. 337.
2. W. Speyer, «Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen».
3. Justino, *I Apología* 29.2.
4. Eusebio, *Vida de Constantino* 1.53, E. C. Richardson trad., *Library of the Nicene Fathers* 1:497.

Estas reacciones nos dicen más sobre las tradicionales fantasías mediterráneas referentes a un mundo invertido que sobre las auténticas relaciones entre hombres y mujeres dentro de las comunidades cristianas. Las narraciones sobre los mártires, no obstante, ofrecen sombrías estadísticas. En Lyon, el año 177 murieron veinticuatro hombres y veintitrés mujeres;[5] en Sicilia, el año 180 siete hombres y cinco mujeres;[6] en Abitina, el año 303 las autoridades interrumpieron una asamblea de cristianos, deteniendo a treinta y un hombres y diecisiete mujeres.[7]

La voz más clara y perturbadora que ha llegado hasta nosotros desde el mundo romano es la voz de una mujer cristiana, la de Vibia Perpetua. No sólo comienzan los Hechos de su martirio con una larga relación autobiográfica de las experiencias de Perpetua en su proceso y encarcelamiento, sino que el autor que completó la exposición de ella se presenta a sí mismo como un mero ejecutor de la voluntad de Perpetua, llevando hasta sus conclusiones escalofriantes el relato de una exhibición pública de heroísmo, que Perpetua, *generosa illa*, «aquella noble mujer», había legado como ejemplo a la Iglesia cristiana.[8]

Perpetua no fue la única mujer que padeció martirio en Cartago. En 259, Cuartillosa aguardaba el martirio. Su marido y su hijo ya habían sido ejecutados. Ella y sus amigos estaban muriéndose de hambre:

> Vi llegar a la prisión a mi hijo martirizado... Tras él entró un joven que llevaba en las manos sendas copas llenas de leche... Y dio de beber a todo el mundo de las copas que llevaba sin que nunca se vaciaran.
> De repente, la piedra que dividía la ventana fue apartada y la ventana se iluminó y vimos la plenitud del cielo.[9]

5. Eusebio, *Historia eclesiástica* 5.1.3-61 y *Martirologio de Jerónimo* analizado por P. Nautin, *Lettres et écrivains des iième et iiième siècles*, pp. 49-50.

6. *Hechos de los mártires escilitanos* 16, Musurillo ed., *Acts of the Martyrs*, p. 124.

7. *Acta Saturnini 2: Patrologia Latina* 8: 705-706.

8. *El martirio de las santas Perpetua y Felicitas* 16.1, Musurillo, p. 124.

9. *Martirio de los santos Montano y Lucio* 8.3-7, Musurillo, p. 221.

A muchos incluso se les negaba la dignidad de morir en público. Había cuatro mujeres, en un grupo de trece personas, en Roma el 250: «Por la voluntad de Dios todas murieron de hambre en prisión».[10] Al menos por lo que fuera al legado de heroísmo las mujeres y los hombres fueron recordados como iguales dentro de la Iglesia cristiana.

Entre las calumnias de los paganos y de los correligionarios cristianos y el heroísmo pleno de Espíritu de los mártires, sabemos sorprendentemente poco acerca de las relaciones entre hombres y mujeres en las comunidades cristianas del siglo II y primeras décadas del III.[11] La vida cotidiana de los cristianos es un paisaje oscuro, iluminado intermitentemente para nosotros por los resplandores de esos fuegos artificiales que son las polémicas que chisporroteaban muy arriba. La mayor parte de los datos que han sobrevivido proceden de los dirigentes de la Iglesia, que los mencionan en sus furiosas discusiones. En ningún momento se pensaron como respuesta al tipo de preguntas que una persona de hoy hubiera deseado plantear a una comunidad cristiana primitiva.

No obstante, un hecho es seguro: los siglos II y III fueron testigos de dos revoluciones silenciosas que determinarían el futuro desarrollo de la religión en Europa y en Oriente Próximo: el ascenso hasta el predominio de los rabinos dentro del judaísmo,[12] y la creación de la estricta división entre clérigos y seglares en la Iglesia cristiana.[13] Ambas revoluciones plantearon con toda agudeza los problemas de las relaciones entre la feligresía de una comunidad religiosa y su elite. Los rabinos, por ejemplo, no tenían ninguna duda sobre su incomparable importancia en Israel: eran ellos y sus discípulos quienes «durante todos sus días se ocupan del fortalecimiento del mundo».[14]

10. Cipriano, *Carta* 22.2.2.

11. Para un breve examen, véase Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, pp. 308-311; Jo Ann McNamara, *A New Song: Celibate Women in the First Three Christian Centuries* abarca buena parte de los temas de este capítulo desde otra perspectiva.

12. Martin Goodman, *State and Society in Roman Galilee*, pp. 175-181.

13. A. Faivre, *Naissance d'una hiérarchie*, pp. 37-171, es fundamental.

14. *Talmud de Babilonia: Shabbat* 114a, I. Epstein trad., 2:558.

Pero el hilo etéreo de palabras tejido por los sabios dependía, para su continuación, de la solidez de carne y hueso propia de las relaciones matrimoniales normales. Las sinagogas y los estudiosos eran costeados por los judíos de alto estatus social, que eran benefactores ricos y casados. Los mismos sabios eran hombres casados y sumamente interesados en regular los matrimonios de los demás.[15] A menudo las mujeres les consultaban sus problemas sexuales.[16] Se resistieron a la fuerte tentación de negar su dependencia de la masa menos cumplidora, del *ʿam ha-aretz*. Israel era una única comunidad indivisa en la que los eruditos y los no eruditos debían colaborar: «Que los racimos de la parra rueguen por las hojas, pues si no hubiera hojas tampoco existirían los racimos».[17]

Los dirigentes de las Iglesias cristianas se encontraron en una posición similar. Todos los domingos, los seglares amontonaban junto al altar bienes que era sabido que procedían de actividades que los habían mantenido en diario contacto con el mundo corrompido pagano.[18] Aunque muchos de sus clérigos, profetas y guías espirituales eran continentes, las congregaciones cristianas solían mantener su número gracias a los hijos que engendraban los laicos. La línea divisoria entre los defensores del cristianismo de la «Gran Iglesia» y los grupos etiquetados de «heréticos» resultaba evidente en este asunto práctico. En la Gran Iglesia, como en el judaísmo, las masas eran tenidas por capaces de ganar méritos a base de procurar sostén a los pocos elegidos. Esto lo hacían ofrendando a la comunidad cristiana muchas de las cosas a que la elite había renunciado enfáticamente para sí

15. Véase en especial J. Neusner, *The History of the Mishnaic Law of Women, Part 5: The Mishnaic System of Women*, pp. 213-216.

16. *Misdrash Rabba: Song of Songs* 3.7, M. Simon trad., *The Midrash: Song of Songs*, p. 162, y *Talmud de Babilonia: Nedarim* 20a, I. Epstein trad., *The Talmud*, p. 58.

17. *Talmud de Babilonia: Hullin* 92a, E. Cashdan trad., *The Talmud*, 2:516.

18. *Didascalia Apostolorum* 4.6.1-2, F. X. Funk ed., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, p. 224, y R. H. Connolly, *Didascalia Apostolorum*, p. 158.

misma: proporcionaban la riqueza y los niños. Cabe sospechar que la doctrina ortodoxa de Dios como Creador del mundo material no hubiera sido discutida tan acaloradamente, en el curso del siglo II, si esta doctrina no hubiera jugado asimismo un papel en la revalidación del discreto flujo de «bienes de este mundo» hacia la Iglesia. Lo mismo que en cualquier sinagoga bien dotada, la riqueza personal era considerada por los cristianos acaudalados uno de los muchos «dones» que el benevolente Creador había prodigado sobre Su mundo: podía ofrendársela a Él, en señal de gratitud, por el procedimiento de invertirla en la Iglesia.[19]

En los grupos más radicales, el intercambio de méritos entre la elite y las masas se simplificaba. En una Iglesia donde todos los miembros bautizados eran continentes, la distinción entre clérigos continentes y seglares reproductores se desdibujaba. Tampoco era posible utilizar la riqueza exactamente con la misma prudencia. Al criticar a Marción, Ireneo señaló que si toda la riqueza pertenecía al malvado Dios Creador de la época actual, no era posible ofrecérsela a la Iglesia en señal de gratitud, como parte de la buena creación. Tampoco era posible que la redistribuyeran los obispos en forma de limosnas y obras pías similares. Aceptar la riqueza como un don de Dios era aceptar, implícitamente, las estructuras sociales que hacían posible su acumulación. De hecho, significaba aceptar la paz del Imperio Romano pagano como, de por sí, uno de los muchos dones otorgados por Dios a Sus criaturas.[20] Era éste un argumento que no podía pasar desapercibido. Sus críticos sabían que Marción había comprado su incorporación a la Iglesia en Roma mediante el ofrecimiento de una suma principesca (tan cuantiosa como la que pudiese ofrecer a su ciudad un notable de pueblo). Esta suma representaba los frutos del negocio naviero de su familia que operaba entre el Mar Negro e Italia.[21] Los ortodoxos no podían aceptar esa riqueza con buena conciencia.

19. L. Robert, *Nouvelles inscriptions de Sardes*, p. 49 *n* 1.

20. Ireneo, *Contra las herejías* 3.30.3.

21. Tertuliano, *de praescriptione haereticorum* 30.2; R. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire*, pp. 147-155.

El lento crecimiento del cristianismo de la Gran Iglesia a expensas de los grupos más radicales fue posible gracias a esa decisión primordial. Si la riqueza, como el matrimonio, estaba condenada a formar parte de la diabólica «época actual», a la que se debía renunciar sin demora en lugar de utilizarla prudentemente como un don de la Divina Providencia, entonces no habría habido ninguna posibilidad de acumular recursos para la Iglesia ni de producir generaciones de niños educados en familias cristianas. En el siglo III, la Iglesia estaba bien asentada en las ciudades romanas precisamente gracias a que era lo bastante rica para cuidarse de sus propios pobres y podía contar con el apoyo leal de los cabezas de familia casados y acaudalados para quienes había escrito Clemente de Alejandría.

Lo que hizo que la historia de la Iglesia cristiana fuera tan distinta de la de otros grupos religiosos fue la constante preocupación de sus clérigos por definir su posición frente a los principales benefactores de la comunidad cristiana. Los primeros cristianos llegaron a esperar que sus dirigentes poseyeran signos reconocibles y perpetuos de su superioridad sobre los seglares: se esperaba de ellos que dieran pruebas de vocación carismática; se les fomentaba, si era posible, que practicaran la continencia a perpetuidad; cuando faltaban estos dos criterios, por lo menos que hubieran recibido la debida ordenación mediante la «imposición de manos». Esto, a su vez, les concedía un papel exclusivo en la celebración de la Eucaristía, el rito principal de la comunidad cristiana. Mediante estas precauciones, el clero se aseguraba que la dirección de la Iglesia no cayera imprevistamente en manos de sus benefactores más ricos y poderosos.[22]

Por lo tanto, los clérigos cristianos defendieron su posición privilegiada superior a la de los seglares. También dieron un paso que los separó de los rabinos de Palestina y (por lo que sabemos) de los dirigentes judíos de la Diáspora: acogieron bien a las mujeres como patronas e incluso ofrecieron a las mujeres cargos en los que podían actuar como colabo-

22. L. W. Countryman, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accomodations*, pp. 157-182.

radoras. Hacia el 200, el papel de las mujeres en las Iglesias cristianas era absolutamente inequívoco.

El factor crucial consistió en que las mujeres habían sido instigadas a que fueran continentes y se les había recomendado que se mantuvieran viudas tras la muerte del primer marido. Es muy improbable que su preeminencia se hubiera conseguido en una comunidad donde se contaba con que todas las mujeres se casaran. En el judaísmo, por el contrario, las mujeres estaban excluidas de la actividad principal de los rabinos: con unas pocas excepciones sobresalientes, las mujeres no tomaron parte en la transmisión de la tradición a través del estudio en profundidad de la Torá.[23] En contrapartida, la mujer casada aportaba la continuidad biológica de Israel. Ella mantenía el hogar del que salían los estudiosos y los hijos de los estudiosos.[24] Era un papel inequívocamente bendecido por los rabinos como algo que formaba parte de lo mejor de la divina creación. Pero suponía una barrera insalvable para cualquier posterior servicio religioso. El estudio de la Torá constituía el precioso privilegio de los varones libres en la sociedad antigua: la libertad para disponer de su tiempo. Para una mujer, las obligaciones de la maternidad se presentaban precisamente en los años en que los esposos, como varones adolescentes crecidos, tenían libertad para hacer su largo aprendizaje a los pies de los sabios. El hecho biológico de la menstruación descalificaba para participar en tantos rituales que era imposible para una mujer madura adoptar un plan de vida que coincidiera con el de los hombres ociosos.[25] En Palestina, por lo menos, si es que no en la Diáspora, el papel de la mujer como patrona de la comunidad se mantuvo reducido al mínimo.[26] El célebre

23. Esto no significa de ninguna manera que una judía rica no pudiera llevar una vida activa fuera del estrecho círculo de los estudiosos: véase G. W. Bowersock, *Roman Arabia*, pp. 76-79 y 87-90, sobre los litigios de Babata, una judía cuyos documentos se encontraron en Masada.

24. *Talmud de Babilonia: Sotah* 21a, A. Cohen trad., *The Talmud*, p. 105.

25. L. J. Archer, «The Role of Jewish Women in Graeco-Roman Palestine», pp. 277-280.

26. Pero véanse los datos sobre la Diáspora, tal como los ordena e interpreta B. J. Brooten, *Woman Leaders in the Ancient Synagogue*.

comentario de que sería preferible quemar la Torá antes que permitir que una mujer la manejara fue un desaire pronunciado por un rabino ante una rica *matrona*. Si los sabios estaban obligados a depender de patronos que no eran estudiosos, por lo menos se ahorrarían la humillación de parecer ser dependientes de una mujer.[27]

Por mucho que hubieran deseado a veces desairar a sus protectores con la misma falta de miramientos, los clérigos cristianos de finales de la antigüedad opinaron que las mujeres influyentes en su comunidad debían permanecer donde estaban. Esta evolución no debemos considerarla necesaria. Las cartas de la pseudo-Paulina nos muestran comunidades cristianas que se habían sentido absolutamente satisfechas con la solución que defendían los rabinos.

> Que las mujeres aprendan en silencio, con absoluta sumisión. Pero yo no soporto que una mujer enseñe ni que usurpe la autoridad sobre el hombre, sino que debe guardar silencio... No obstante, ella se salvará gracias a la maternidad si ellos [sus hijos] siguen teniendo fe, caridad y santidad con cordura.[28]

En el año 200, no obstante, ya no era posible esta actitud excluyente. La continencia había sido activamente fomentada entre las mujeres lo mismo que entre los hombres. Se atribuía menos mérito a la maternidad. El sentimiento de contaminación por la sangre, que había fomentado la exclusión de las mujeres en nombre de la impureza menstrual, no desapareció del todo en los círculos cristianos. En Siria, a mediados del siglo III, un autor desconocido dedicó muchas páginas a convencer a hombres y mujeres de que no prestaran atención a las descalificaciones contenidas en las leyes judías sobre la impureza. El hecho de haber menstruado, o de haber copulado, o de haber tenido una polución nocturna, seguía siendo considerado una razón para no acercarse a la eucaristía, para no rezar, para no tocar los textos sagrados.[29] Un obis-

27. *Talmud de Babilonia: Sotah* 3.4, en M. Schwab trad., *Le Talmud de Jérusalem*, 4:261.

28. I Timoteo 2:12 y 15.

29. *Didascalia* 6.21.1-8, Funk ed., pp. 368-372; Connolly, pp. 242-250.

po de Alejandría daba por supuesto que ninguna cristiana había de acercarse a la eucaristía estando con el período.[30] Pero estos tabúes cargados de escrúpulos piadosos habían sido desbancados por la sensación general de que las relaciones sexuales en sí (y no meramente los productos informes del cuerpo humano, la sangre y el semen) excluían al Espíritu Santo. Clemente de Alejandría escribió extensamente y en especial para los hombres con objeto de reafirmarles que las relaciones sexuales dentro del matrimonio no excluían de la perfección al cristiano. En los círculos cristianos y durante más de un siglo, la defensa verbal de opiniones extremadas sobre la continencia había dado lugar a una situación desconocida en el judaísmo. Los hombres casados temblaban al verse a punto de ser rebajados a la condición de las mujeres: su participación fisiológica en las actividades sexuales los hacían inelegibles para los cargos de dirección en la comunidad. Algunas mujeres, sin embargo, se situaban más cerca de los clérigos: la continencia o la viudez las libraba de las descalificaciones que recaían sobre la actividad sexual.

Sólo disponemos de unos pocos elementos sobre la situación de la mujer dentro de las comunidades cristianas de la época. Sugieren que, en realidad, la continencia era a menudo la única opción que se le ofrecía a las personas jóvenes. En un grupo pequeño, donde se desaconsejaba severamente el matrimonio con paganos y donde en absoluto habían desaparecido los prejuicios clasistas entre los santos, hubiera sido extremadamente difícil para muchos cabezas de familia encontrar maridos y esposas adecuados para sus hijos e hijas. Muchos creyentes sencillamente evitaban las *mésalliances*, fomentando que su prole creciera siendo virgen. Clemente había oído hablar del diácono Nicolás: «De su descendencia, todas las hijas se mantuvieron vírgenes hasta la vejez y el hijo varón también se mantuvo sin corromper».[31]

Es posible que algunas de las enseñanzas gnósticas más exóticas, que parecían abogar por la «Comunión» a través

30. Dionisio de Alejandría, *Carta canónica* 2: PG 10:1281a.

31. Clemente, *Strom.* 3.4.25, H. E. Chadwick trad., *Alexandrian Christianity*, p. 52.

del amor libre, puedan haber servido para fomentar que los padres cristianos permitieran a sus hijas moverse con más libertad entre los feligreses, como novias:

> La historia cuenta que uno de ellos se acercó a una virgen de nuestra iglesia que tenía una bonita cara y le dijo: «Las Escrituras dicen: *Da a todo aquél que te pida*». Ella, no obstante... respondió dignamente: «Sobre el asunto del matrimonio, habla con mi madre».[32]

A principios del siglo III, el papa Calixto se ganó el desprecio de su rival, Hipólito, al permitir que las mujeres de clase alta de la Iglesia Romana vivieran en concubinato con creyentes de clases inferiores. Mujeres de la más conspicua nobleza pagana consentían en tomar marido miembro de la Iglesia a condición de que aquellos plebeyos no contaran como esposos de pleno derecho.[33] Poco puede sorprender, dadas estas dificultades, que muchos cristianos prefirieran la continencia a las complicaciones de encontrar pareja, y que lo mismo hombres que mujeres se sintieran muy inclinados a no multiplicar estas complicaciones tratando de volver a casarse después de enviudar.

En todas las iglesias, desde los primeros tiempos, ha florecido una «orden» de viudas.[34] La mayor parte de ellas eran criaturas indefensas, ancianas damas desamparadas que recibían con suma alegría comida y ropas de manos de los clérigos. Lo que sabemos de otros grupos donde se desaconsejaba el volverse a casar indica que las viudas debieron llegar a ser un elemento numéricamente importante en cada iglesia cristiana. A mediados del siglo III, la Iglesia de Roma sostenía a 150 viudas y personas menesterosas.[35] En una iglesia

32. *Ibid.* 3.4.27, Chadwick trad., p. 52.

33. Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 9.7, en J. H. MacMahon trad., *The Anti-Nicene Fathers*, 5:131. Para las mujeres de clase alta en Cartago, véase G. Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung früchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, pp. 204-215.

34. R. Gryson, *The ministry of Women in the Early Church*, es un estudio claro.

35. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.43.11.

africana, la de Cirta, el año 303 las autoridades paganas confiscaron treinta y ocho velos, ochenta y dos túnicas de mujer, cuarenta y siete pares de babuchas femeninas y sólo dieciséis prendas de vestir masculinas.[36] A finales del siglo IV, la Iglesia de Antioquía costeaba a trescientas viudas y vírgenes.[37] No obstante, no todas estas viudas eran de baja extracción social. Después de todo, las mujeres de alto rango fueron las que tuvieron mayores dificultades para encontrar marido dentro de la Iglesia. Muchas jóvenes acaudaladas y cultivadas debieron encontrarse, tras la muerte del marido, con la perspectiva de pasar el resto de la vida al servicio de la Iglesia. Jerónimo conoció en la Galia a tres damas que ya llevaban cuarenta, veinte y doce años de viudedad.[38] La madre de Juan Crisóstomo había enviudado a los veinte años. Su futura compañera del alma, la singular Olimpia, se había quedado viuda a los veintitantos años y pasó los restantes veinte años de su vida colaborando con la Iglesia de Constantinopla.[39]

Las viudas influyentes y devotas eran criaturas perturbadoramente anfibias. Ni estaban inequívocamente descalificadas como personas casadas y sexualmente activas ni tampoco se encontraban del todo a gusto entre las filas de los clérigos. Eran los únicos seglares que reunían todos los atributos de los miembros efectivos del clero, a excepción de la prerrogativa fundamental: el servicio de los ordenados ante el altar. Las viudas influyentes eran, entre los seglares de ambos sexos, los más activos en la Iglesia. El papel que los miembros del clero estaban dispuestos a tolerar que desempeñaran las viudas era un claro augurio de cuán mucho o cuán poco valoraban la participación activa de los seglares de ambos sexos.

En el año 200 seguimos encontrando una cristiandad dominada por los cabezas de familia casados. Toda considera-

36. *Gesta apud Zenophilum*, PL 8: 731B, aducido ingeniosamente por Lane Fox, *Pagans and Christians*, 310.

37. Juan Crisóstomo, *Hom. 66 in Matt. 3: Patrologia Graeca* 57:630.

38. Jerónimo, *Carta*, 123.1: PL 22:1047.

39. Véase en especial E. A. Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends*, pp. 107-144.

ción de la renuncia sexual tenía lugar a la luz del tácito plan de vida que, dentro de la familia, imponían los mayores a los jóvenes. La sexualidad no se veía como un problema de los jóvenes. Más bien era un problema de sus padres: los padres serían considerados responsables, el Día del Juicio, de que sus hijos incurrieran en fornicación por no haberles procurado la pareja conyugal adecuada a una edad temprana conveniente.[40] El matrimonio consiguiente, entre los trece y los quince años, se consideraba indisoluble y exclusivo. Por lo tanto, sólo con la muerte de alguno de los cónyuges podía un cristiano, hombre o mujer, plantearse la continencia como una opción personal. A diferencia de la *univira* romana, a la que el marido alababa por haberle sido leal sólo a él, en una sociedad donde ella tenía libertad para abandonarlo mediante el divorcio o el adulterio, la viuda cristiana sólo tenía libertad para elegir la virtud después de que hubiera muerto el marido. En aquel momento, la *fides* que los romanos esperaban que la mujer demostrara en ocasiones, incluso al marido muerto, negándose a contraer nuevo matrimonio, se transformaba en una lealtad permanente a Cristo, que las buenas viudas cristianas esperaban mantener durante el resto de su vida.[41]

La continencia, pues, era una derivación del matrimonio, tanto para los hombres como para las mujeres. De hecho, para un rigorista como Tertuliano el mismo matrimonio no era más que una escuela de continencia. Era una sombría preparación para los largos años de viudez. Cuando Tertuliano hablaba de *castitas* no quería decir virginidad; quería decir actividad sexual reducida poco a poco a un mínimo dentro del matrimonio y abandonada por completo después del matrimonio.[42] Esta concepción tampoco era irreal. Los hombres y mujeres que era más probable que decidieran no volver a casarse eran los que ya se habían comprometido como miem-

40. *Didascalia Apostolorum* 4.11.5-6, Funk ed., pp. 232-234, y Connolly, p. 194.

41. D. Kötting, «Univira in Inschriften, en W. van den Boer et al. eds., *Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink oblata*, pp. 195-206.

42. Tertuliano, *de monogamia* 3.1 y 17.5.

bros de la Iglesia. Por ejemplo, Leónidas, el padre de Orígenes, fue ejecutado cuando Orígenes, su hijo mayor, tenía apenas diecisiete años. Había engendrado otros seis hijos en menos de diecisiete años. Si Leónidas hubiera guardado los largos períodos de abstinencia que daba por supuestos un hombre como Clemente de Alejandría, absteniéndose de su esposa durante el embarazo y la lactancia, muy bien hubiera podido dormir con ella sólo un año sí y otro no de su matrimonio.[43] Debía sentirse seguro de que, en realidad, únicamente había disfrutado de las relaciones sexuales con su esposa a fin de engendrar los seis hijos que nacieron de aquellos encuentros tan solemnemente espaciados. Las Iglesias cristianas tendían a buscar sus dirigentes entre esta austera reserva de célibes postmatrimoniales, viudos y viudas, y no entre quienes se habían comprometido desde la adolescencia a una vida diferente y virginal.

En consecuencia, los hombres y las mujeres se encontraban en pie de igualdad con respecto al carácter de la continencia que habían abrazado. La mujer continente normal no era una muchacha virgen, consagrada a pía reclusión desde la infancia. Más bien era una mujer que había sido cabeza de una familia cristiana y madre de hijos cristianos. A menudo dirigía sus negocios. Su riqueza le permitía inmiscuirse en la iglesia local en calidad de benefactora, de un modo que era habitual en los círculos paganos y judíos.[44] No era en absoluto una criatura pacata, que fuese a volver a encerrarse en la casa de sus padres. «Yendo de casa en casa», las mujeres continentes adultas, como las viudas, disfrutaban de la envidiable movilidad que se asocia con la vocación apostólica.[45] Madura, económicamente independiente y ya persona influyente, la viuda cristiana tomaba la decisión de

43. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.2.12. Las restricciones se entreven en Clemente, *Paedagogus* 2.92.3-93, y *Strom.* 2.144.1 y 3.72.1.

44. R. MacMullen, «Woman in Public in the Roman Empire», pp. 208-218, junto con R. Van Bremen, «Women and Wealth», en especial pp. 233-237. Brooten, *Woman Leaders*, pp. 157-165, da una impresionante lista de mujeres donantes y fundadoras de sinagogas.

45. I Timoteo 5:13.

abrazar la continencia, lo cual era tan formal y tan heroico como en el caso de sus correligionarios viudos, los miembros regulares del clero.

Tampoco sorprende que las descripciones de la organización de una iglesia que se recopilaron a lo largo del siglo III dejen entrever una creciente tensión sobre el lugar de la viuda. Con frecuencia las viudas ejercían funciones «paraclericales». Recibían solicitudes de consejo e instrucción. Una orden eclesiástica incluso dispuso la manutención de dos viudas, «en consideración a sus oraciones y revelaciones».[46] Aunque la profecía estaba excluida de la solemne asamblea clerical de la Eucaristía, en la mayor parte de las iglesias, con la excepción de las comunidades montanistas de Frigia, la profecía femenina estaba recluida a escenarios menos públicos.[47] En el imaginario de la mayor parte de los grupos cristianos, el don profético de la mujer era virtualmente inerradicable. La sensación masculina de que las mujeres estaban más «abiertas» a lo desconocido aseguraba que seguirían atrayendo clientes y admiradores durante todo el transcurso de los siglos II y III.[48] Las profetisas surgían de un modo espectacular en tiempos de crisis. En 234, después del terremoto y la famosa persecución de Capadocia,

> de repente, una cierta mujer... en estado de éxtasis se declaró profetisa y se comportó como si estuviese poseída por el Espíritu Santo... andaba en pleno invierno con los pies desnudos sobre la nieve helada... [y] engañó a muchos... [simulando] que, con sus poderosas invocaciones, podía santificar el pan y celebrar la Eucaristía... y también bautizar a muchos, utilizando las palabras habituales y legalmente autorizadas del rito.[49]

46. *Allgemeine Kirchenordnung* 21.1, T. Schermann ed., p. 29.

47. Incluso entre los montanistas de Cartago, la profetisa tenía sus visiones durante la asamblea principal de la iglesia, pero no las hacía públicas hasta haber acabado el servicio: Tertuliano, *de anima* 9.4.

48. R. Padel, «Women: Model for Possession by Greek Daemons», p. 7, y ahora Giulia Sissa, *Le corps virginal*, pp. 66-75.

49. Cipriano, *Carta* 75.10, en E. Wallis trad., *The Ante-Nicene Fathers*, 5:393.

Recordado veintidós años después por el obispo de Cesarea en una carta dirigida a Cipriano, obispo de Cartago, el incidente constituía un escalofriante recordatorio de cómo la autoridad de los clérigos sobre el rebaño, basado en la prerrogativa masculina de la ordenación, podía no ser respetada.

Tampoco disfrutaba el clero de un control exclusivo sobre la vida intelectual de las iglesias. En toda comunidad cristiana que presumiera de contar con miembros y amigos de clase alta, las mujeres eran sobresalientes. El mundo de los grandes maestros cristianos se asemejaba a los círculos de estudio de los filósofos paganos. Al igual que los filósofos, los maestros cristianos daban por sentado que las mujeres podían asistir a sus reuniones, que podían plantear preguntas y que tenían derecho a recibir esmeradas respuestas. A comienzos del siglo III, el *didaskaleion* que presidía Hipólito en Roma exigió en su memoria una estatua reutilizada de una figura sedente. En el catálogo de sus obras, escrito en un lateral del trono, había un tratado dedicado a una mujer.[50] Las mujeres que recibían adoctrinamiento cristiano solían estar bien situadas en la sociedad romana: el propio Hipólito quizás hubiera escrito alguna vez a una emperatriz y, posteriormente, otra consultó a Orígenes.[51] Estas mujeres pudieron influir en sus maridos para que protegieran a la Iglesia. La *bête noire* de Hipólito, el futuro papa Calixto, había sido traído de los trabajos forzados en las minas de Cerdeña gracias a los buenos oficios de Marcia, la concubina del emperador Cómodo:

> una hembra amante de Dios y deseosa de realizar alguna buena obra, [Marcia había] llamado a su presencia al bienaventurado Víctor [el obispo de Roma]... y le preguntó qué mártires había en Cerdeña... Al concederle Cómodo su petición, ella había enviado una carta que le concedía la libertad a Jacinto, un sacer-

50. La lista está en *Patrologia Graeca* 10: 287.

51. Teodoreto de Ciro, *Dialogus* 3: PG 83:284D; Eusebio, *Hist. ecl.* 6.21.3, sobre Orígenes y Julia Mammea, «una mujer tan pía como la que más». Véase en especial A. D. Momigliano, «The Life of Saint Macrina by Gregory of Nyssa», en J. W. Eadie y J. Ober eds., *The Craft of the Ancient Historian, Essays in Honor of C. G. Starr*, pp. 443-444.

> dote eunuco [es posible que quisiera significar «célibe»]. Éste, tras recibirla, zarpó hacia Cerdeña.[52]

Muy aproximadamente por la misma época, en Alejandría, el joven Orígenes maduraba bajo la protección de unas damas cristianas. Después de la muerte de su padre, «se encontró bien acogido y apoyado por una dama de gran riqueza y estilo de vida distinguido». Su protectora también protegió a un famoso maestro gnóstico «ante quien acudía un tropel de gente, no sólo herejes, sino también de los nuestros».[53]

El que sería protector de Orígenes, Ambrosio, era un ex valentiniano. Tal vez comenzara a vivir en continencia con su esposa cuando era seguidor de Valentín. Marcela, «su pía compañera», y la hermana de Ambrosio, Taciana, formaban en buena medida parte de la familia sin cuya ayuda la prodigiosa labor exegética de Orígenes hubiera sido imposible.[54] En conjunto, la *intelligentsia* cristiana de la época contaba absolutamente con la presencia de mujeres, fuera como discípulas o como protectoras.

Incluso en comunidades más sencillas, era difícil mantener una estricta segregación de funciones. En una organización ideal de la Iglesia, cuyas normas se aplicaron en el norte de Siria, se encomendaba a las viudas que ofrecieran exclusivamente amonestaciones morales, presumiblemente a las mujeres jóvenes, sobre las obligaciones domésticas. La *Carta a Tito* de la pseudo-Paulina había sido clara sobre este particular: las viudas entradas en años debían ser:

> maestras en cosas buenas. Que enseñen a las mujeres jóvenes a ser austeras, a amar a sus maridos, a amar a sus hijos, a ser discretas, castas, activas en sus casas, buenas, obedientes a sus maridos, para que no se blasfeme contra la palabra de Dios.[55]

52. Hipólito, *Refutación* 9.7, MacMahon trad., pp. 129-130.

53. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.2.13-14.

54. P. Nautin, *Origène*, p. 181: Orígenes también recibió un texto de la traducción de la Biblia hecha por Símaco a través de una tal Juliana: Eusebio, *Hist. ecle.* 6.17; véase Nautin, *Origène*, pp. 219-221.

55. Tito 2.3-5; cf. *Didascalia Apostolorum* 3.5.3, Funk ed., p. 188, y Connolly, p. 132. Se trata de una disposición de la iglesia local, cuyas nor-

Pero bien es posible que un pagano de alrededor del año 250 oyera a una mujer de la «orden» cristiana de viudas que había sido incitada por una audiencia mixta a pronunciar un discurso sobre los grandes temas de la salvación, «sobre el final de los ídolos, el descanso de los santos, el advenimiento del orden de Cristo». Éstos eran temas sobre los que «ni una viuda ni [añade significativamente el autor] un seglar deben predicar». Como agrega el autor con simpático amor propio: el Evangelio era como la semilla de la mostaza; tenía un sabor demasiado picante si no era debidamente preparado por un miembro del clero (!).[56] Es la voz de un clérigo tan sólo dos generaciones después de imponerse su Iglesia en el Imperio Romano.

Las circunstancias de la cristiandad a finales del siglo II y en el III dieron lugar a un notable género literario, el de los *Hechos apócrifos* de los apóstoles. Las mujeres continentes desempeñan un papel central en estas narraciones. Pero los *Hechos apócrifos* no deben leerse como datos sobre el papel auténtico de las mujeres en el cristianismo. Más bien reflejan el modo en que los varones cristianos del período participaban en la propensión profundamente arraigada en todos los hombres de la antigüedad, a utilizar las mujeres «para pensar».[57] No cabe duda de que las mujeres desempeñaron un papel importante en el imaginario de la Iglesia. Su presencia condensaba la profunda preocupación de los cristianos varones por sus propias relaciones con el «mundo», con la omnipresente realidad de una sociedad pagana corrompida y seductora que empujaba contra las puertas de sus casas y lindaba con los espacios cerrados de sus nuevos lugares de reunión.[58]

---

mas no se aplican en las demás regiones del Oriente griego: A. G. Martimort, *Les Diaconesses: essai historique*, pp. 40-41 y 126-137. Pero los problemas consignados eran normales en otras partes del mundo cristiano, aunque las soluciones a que se llegaba en *Didascalia Apostolorum* fuesen peculiares de Siria.

56. *Didascalia Apostolorum* 3.5.4, Funk ed., p. 188, y Connolly, pp. 132-133.

57. Sally Humphreys, *The family, Women and Death*, p. 33; la expresión es de C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, pp. 61-62, y tiene muchas mayores implicaciones que la creación y manipulación de estereotipos.

58. Véase en especial T. D. Barnes, *Tertulian*, pp. 87-88 y 93-102, y Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, pp. 39-40.

A todo lo largo de este período, los hombres cristianos utilizaron a las mujeres «para pensar» con objeto de verbalizar su reiterada preocupación por la postura que debía adoptar la Iglesia frente al mundo. Pues los hombres de la antigüedad tendían a considerar a las mujeres como criaturas menos nítidamente definidas y menos firmemente ligadas a las estructuras que mantenían a los hombres en su sitio dentro de la sociedad. La mujer era un «acceso». Era al mismo tiempo un eslabón débil y una cabeza de puente. Las mujeres estaban permitidas allí donde no se toleraba que entraran los hombres. Para el adusto Tertuliano, era menester recordar a las mujeres que podían ser una Eva, «la vía de acceso del Demonio».[59]

Con sus peinados fascinantes y sus perturbadores rostros sin velo, las mujeres de la Iglesia de Cartago eran consideradas por Tertuliano una brecha en las defensas de la Iglesia, por la que el mundo podría conseguir entrar en las asambleas sombrías de los santos varones.[60] No obstante, a menudo las mujeres eran un «acceso» en sentido positivo. Podían entrar en las familias paganas sin corromperse como les sucedía a los hombres. Eran esposas, sirvientas y nodrizas de incrédulos.[61] Los esclavos varones podían cumplir el mismo papel, pero los lazos entre mujeres y niños, en tanto que madres, nodrizas o amas de cría, hacían a las mujeres más responsables que los esclavos en lo tocante a la salud de los niños y, en consecuencia, a los remedios sobrenaturales que podían aplicárseles cuando caían enfermos. Tertuliano llegó a hablar de un emperador «criado con la leche de una cristiana».[62]

La importancia de los vínculos que se consideraban accesibles a las mujeres era muy valorada por una comunidad desesperadamente necesitada de lealtad. Fue por ser mujer,

59. Tertuliano, *de cultu feminarum* 1.1.2; véase M. Z. Rosaldo, «Women, Culture and Society: A Theoretical Overview», p. 29 y *n* 8.

60. Tertuliano, *de cultu feminarum* 2.11.1.

61. La colección más completa de datos sigue siendo la de A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 2:51-67.

62. Tertuliano, *Ad Scapulam* 4.4.2.

responsable de su carne y de su sangre, y no por ser una mera visionaria en posesión del Espíritu, por lo que logró Perpetua acceder al otro mundo, para salvar a su hermano del tormento.[63] En Cartago, al parecer, fueron las mujeres de la comunidad cristiana quienes organizaron la veneración material de los mártires que presagiaba el posterior culto a los santos. Al ser mujeres, podían entrar en las terribles prisiones con más facilidad que los cristianos varones. Besar las cadenas de los mártires, llorar a sus pies, reportaba a las mujeres regresar con la bendición de los héroes de la Iglesia para los amedrentados hombres de su comunidad que no se atrevían a comparecer por los espacios públicos de la ciudad pagana en los momentos de persecución.[64]

Por lo tanto, a las mujeres podían usarlas «para pensar» los cristianos que se enfrentaban al problema crucial de la lealtad en un ambiente pagano. También eran centrales para una preocupación que los autores cristianos compartían con sus contemporáneos paganos. Las mujeres podían enamorarse; y el cuerpo de las mujeres, expuesto a innumerables infortunios en pos del amor, era potencialmente el más vulnerable de todos los cuerpos y, por esa misma razón, aún más impresionante su flexibilidad. Los *Hechos apócrifos* comenzaron a circular por la provincia de Asia (en la costa turca del Egeo) a mediados del siglo II. Trataban obsesivamente de este tema. Se dirigían al conjunto de las iglesias cristianas. Los *Hechos de Tomás* vinieron a satisfacer las necesidades de los grupos encratitas de Siria a comienzos del siglo III. Pero no todos los Hechos correspondían a un medio radical identificable. Su textura nada rígida los hacía tan abiertos como la prueba de Rorschach a las más diversas interpretaciones. Generación tras generación de cristianos los leyeron con gusto y los reelaboraron con entusiasmo.[65]

63. *Passio Perpetuae* 7-8, en Musurillo ed., pp. 114-116; véase Peter Dronke, *Medieval Women Writers*, pp. 11-12; véase ahora C. Mertens, «Les premiers martyrs et leur rêves», p. 24. He aprendido mucho en Nancy Chorodow, «Family Structure and Female Personality», *Woman, Culture and Society*, pp. 43-66, en especial 54-62.

64. Tertuliano, *ad uxorem* 2.4.2 y *de pudicita* 22.1.

65. Y. Tissot, «Encratisme et Actes Apocryphes», en *Les Actes Apo-*

Los Hechos nos revelan una cristiandad muy distinta de la de Tertuliano y de la de Clemente de Alejandría. Es una cristiandad épica, una cristiandad de choque. Los apóstoles peregrinos atraviesan ciudades soberbias causando estragos en el orden pagano establecido: los altares explotan, los templos se desmoronan, las tormentas ponen un ignominioso final al estruendo perverso del circo.[66] Se los retrata habitualmente sacando a muchachas solteras de reclusiones y a esposas de los lechos de sus maridos: «Y otras muchas mujeres, además, se enamoraban de la doctrina de la pureza... y también los hombres dejaban de dormir con sus esposas... De modo que eran la mayor consternación de Roma».[67]

Los *Hechos apócrifos* exploraban con ahínco y atención los temas de la vocación, de la vulnerabilidad y de la supervivencia en un ambiente dramáticamente hostil. Por esta razón, la elección de la novela clásica* como modelo de tantos Hechos fue una genialidad. Pues los romances paganos ya habían creado una forma narrativa que se superponía a las preocupaciones centrales de una cristiandad vocacional y de choque. A menudo comenzaban por una escena de amor a primera vista. El tiempo se detenía mientras dos almas, destinada la una a la otra, se encontraban por primera vez.[68] La herencia de la novela clásica consistía en que la acción se iba alargando ingeniosamente.[69] El destino manifiesto de los jó-

---

cryphes des Apôtres, F. Bovon ed., pp. 109-119, y E. Junod y J. D. Kaestli, *L'Histoire des Actes Apocryphes du iiième au ixèmm siècle: le cas des Actes de Jean*. Véase ahora *Acta Johannis*, E. Junod y J.-D. Kaestli eds., *Corpus christianorum: Series Apocryphorum* 1.

66. *Hechos de Juan* 38-42, en Edgar Hennecke, *New Testament Apocrypha*, traducción inglesa, R. McI. Wilson ed., 2:236-237; *Hechos de Pablo*, p. 5, 2:373.

67. *Hechos de Pedro* 34, 2:317.

68. Heliodoro, *Etiópicas* 3.5.4. El estudio más perceptivo sobre la novela de la antigüedad es el de Mijail Bajtin, *Voprosy literatury i estetiki*, pp. 236-261 (ahora disponible en inglés: M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, C. Emerson y M. Holquist trads., pp. 86-108); véase también Graham Anderson, *Ancient Fiction: The Novel in the Graeco-Roman World*, pp. 114-115.

69. Bajtin, *Dialogic Imagination*, pp. 89-97.

---

* En el original «classical Romance» y «pagan Romances»: novelas más o menos bizantinas de la antigüedad. [*N. del T.*]

venes enamorados se posponía, una y otra vez, mediante aventuras que subrayaban la vulnerabilidad de todos los humanos al capricho de la fortuna y, más en concreto, la vulnerabilidad de los seres jóvenes y hermosos a las inclinaciones sexuales de los poderosos, los brutos y los seductores. A todo lo largo de las pruebas, la muchacha, e incluso a veces el muchacho, conservaba la virginidad en circunstancias donde tal conservación se consideraba improbable que pudiera ser milagrosa.[70] El amor y la lealtad surgidos del amor eran presentados como la única fuerza perdurable de un mundo caótico y amenazador.

Los autores cristianos de los *Hechos apócrifos* sólo tuvieron que sustituir el destino manifiesto que era el lecho conyugal, donde acababan todas las novelas paganas, por la llamada del apóstol a la continencia. Como en las novelas, el peligro llegaba a continuación de ese primer momento. Pues después del momento de la conversión, los lectores de los Hechos eran invitados a presenciar una dramática evocación de la fuerza imponente del mundo, tal como afectaba a sus héroes y heroínas. El efecto de esta fuerza bruta se multiplicaba al verla desde el punto de vista de la más vulnerable de todas sus víctimas, la virgen indefensa.[71]

En los *Hechos de Pablo y Tecla*, las apasionadas relaciones entre los sexos ocupan el primer plano. Contemplando la casa de un vecino por la ventana de su modesto encierro en Iconio, la muchacha prometida, Tecla, vio a «muchas mujeres y vírgenes que se acercaban a Pablo, [y] deseó ser considerada digna de estar en presencia de Pablo».[72] Embelesada por las palabras de Pablo sobre la virginidad y la resurrec-

70. Heliodoro, *Etiópicas* 10.7.8; Aquiles Tacio, *Leucipo y Clitofón* 5.20: el joven promete conservarse virgen «si hay virginidad en los hombres»; sólo tiene un único desliz hacia el final del libro (!).

71. R. Söder, *Die apokryphen Apostelakten und die romanhafte Literatur der Antike*, es muy citado, pero concienzuda y básicamente engañoso. Véase C. Milovanovic, «Apokrypha Dela Pavlova i njihov odnos prema antickom grckom romanu», en especial pp. 329-331. Judith Perkins, «The Apocryphal Acts and the Early Christian Martyrdom» es una valiosa contribución.

72. *Hechos de Pablo y Tecla* 7, *New Testament Apocrypha* 2:355.

ción, tal como ascendían hasta ella desde un jardín vecino,[73] Tecla consiguió escapar de la familia sumándose al séquito de Pablo. Se convirtió en un modelo de suplicante cristiano en las celdas de los mártires. Pasó la noche en la celda, observando la figura inconmovible de Pablo: «Su fe [de ella] también se acreció besándole los grilletes».[74] Ella «se arrebujó» en el lugar donde él había enseñado.[75]

Más tarde, el vínculo entre Tecla y Pablo se hizo más conmovedor: «Ella buscó a Pablo como busca un cordero en el desierto».[76] De la misma manera, en la Esmirna del siglo III, una mujer de verdad no consentía en separarse de su padre espiritual, el sacerdote Pionio: Sabina «se agarraba a las ropas de él por los empujones de la muchedumbre, de modo que alguien dijo en broma: "Pero si está tan aterrorizada como si fueran a destetarla".»[77]

Tecla incluso estuvo dispuesta a vestirse de hombre para poder acompañar a Pablo en sus viajes.[78] Sus padres, paganos, no tenían la menor duda sobre lo que significaba todo eso. Inmediatamente «sexualizaron» el comportamiento de Tecla. La antigua trama de la violencia sobrenatural que se ejerce mediante los encantamientos amorosos era un recurso que explotaban con entusiasmo todos los autores del siglo II.[79]

> Me pregunto cómo una doncella tan modesta como ella puede verse tan singularmente turbada... como una araña atrapada en la ventana por las palabras de él, la domina un deseo nuevo y una pasión espantosa... Vuelve a tu Támiris y avergüénzate.[80]
> Expulsad al hechicero, pues ha corrompido a todas nuestras mujeres.[81]

73. 6, p. 355.
74. 18, p. 358.
75. 20, p. 358; 42, p. 364.
76. 20, p. 358.
77. *Martirio de Pionio* 10.2, en Musurillo, p. 149.
78. *Hechos de Pablo y Tecla* 40, p. 364.
79. G. Poupon, «L'accusation de magie dans les Actes Apocryphes». En F. Bovon et al. eds., *Les Actes Apocryphes*, pp. 71-93; véase Brown, *The Making of Late Antiquity*, p. 24.
80. *Hechos de Pablo y Tecla* 10, p. 356.
81. 5, p. 357.

Sin embargo, detrás de los argumentos sexuales desvergonzados de los Hechos, asoma la más terrible presencia del «mundo». En Asia, adopta la forma del orden romano, eufóricamente leal a sus dioses locales.[82] Los pequeños grupos que se congregaban para escuchar la lectura de los *Hechos de Pablo y Tecla* es muy posible que consideraran que las escenas de persecución resueltas triunfalmente fuesen las partes más emocionantes de la narración. Tecla, la virgen viajera y expuesta a riesgos, no tan sólo se resistía a los avances del noble Alejandro de Antioquía; le daba unos manotazos tan fuertes en las orejas que la gran corona dorada de sacerdote del culto imperial, cargada de imágenes de los propios emperadores, se le caía de la cabeza.[83] «La forastera, la desolada» Tecla,[84] una virgen expuesta a los peligros en una ciudad extranjera, por lo tanto, sumamente vulnerable, era algo más que un objeto de la violencia sexual; se exhibía ante el pueblo de Antioquía como «destructora de los objetos sagrados».[85] Para el lector cristiano, Tecla era en los momentos más expuestos el vehículo privilegiado del poder indestructible de Cristo. En Iconio «fue traída desnuda, [y] el gobernador lloró y se maravilló ante la fuerza que había en ella».[86] En el anfiteatro de Antioquía, saltaba a un estanque lleno de tiburones al grito de «ha llegado el momento de bañarme».[87] De este modo recibió el gran rito del bautismo. Una nube de fuego la envolvía, «de modo que ninguna de las bestias podía tocarla ni tampoco verla desnuda».[88]

Ha de entenderse que esta escena triunfal significa algo más que una victoria sobre la vergüenza sexual. Para el autor de los Hechos, el bautismo era un «sello» que le propocionó a Tecla la protección que necesita el creyente para vivir

82. Ahora aclarado en el magistral estudio de S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman imperial cult in Asia Minor*, pp. 122-126.

83. El significado del incidente lo aclara Price, *Rituals*, p. 170 y nota 1, apelando a la versión siríaca de los *Hechos*.

84. *Hechos de Pablo y Tecla* 26, p. 361.

85. 28, p. 361.

86. 22, p. 359.

87. 34, p. 362.

88. 34, p. 362.

en medio de la más terrible de todas las «tentaciones»: la pasividad irremediable a la humillación ritualizada que era la muerte del mártir.[89] Tecla fue el ideal cristiano en una época de persecución. Su historia compendia:

> una visión de la integridad humana aprisionada por el mundo en el que está pero al que no pertenece... siempre arreglándoselas para evitar un sino peor que la muerte, la aniquilación de la propia identidad.[90]

Como demuestra el rápido desarrollo de su culto, Tecla, la supuesta virgen violada, y no Vibia Perpetua, una mujer real, *matronaliter nupta* y madre de un hijo, estaba destinada a convertirse en la santa del futuro.[91] La difusión de una leyenda como la de Tecla agregó una nueva nota aún más aguda al conjunto de nociones asociadas con el ideal de la castidad en los círculos cristianos. Tertuliano y Clemente de Alejandría hubieran encontrado más comprensible el valor de Perpetua.[92] Hombres que entraron en la madurez el año 200, Tertuliano y Clemente representaban formas de cristianismo que ya pertenecían a una época pasada. Por mucho que se diferenciaran entre sí, ambos opinaban que la persona humana era una parte esencial de la sociedad tal y como normalmente está constituida. Para ambos, la actividad sexual debía ser disciplinada y, finalmente, suspendida de tal modo que el cuerpo humano siguiera vinculado al medio ambiente inmediato. No se contaba con que los sabios cristianos de Clemente ni los ancianos profetas de Tertuliano abandonaran la estabilidad familiar, como se suponía que

89. 25, p. 360.

90. Northrop Frye, *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*, p. 86.

91. Véase en especial M. Aubineau, «Le Panégyrique de Thècle attribué à Jean Chrysostome», pp. 359-362; G. Dragon, *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, pp. 31-54; C. Nauerth y R. Warns, *Thekla: ihre Bilder in der frühchristlichen Kunst*; y Ruth Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*, pp. 239-319.

92. Dronke, *Medieval Women Writers*, p. 282, muestra cómo las leyendas medievales hicieron que Perpetua se pareciera todo lo posible a Tecla.

había hecho Tecla. Tampoco Tecla hundió su identidad en la de un grupo sagrado, como tendían a hacer los encratitas.

El cuerpo joven de Tecla se mantuvo asombrosamente aislado. Conservar su virginidad significaba conservar una identidad personal enraizada en el cuerpo físico, puesto que se manifestaba en la integridad física que retuvo consigo desde su nacimiento. Tecla no fue un modelo que sólo debían imitar las cristianas. Su cuerpo intacto hablaba tanto a hombres como a mujeres. Era una imagen condensada del indiduo, siempre amenazado de aniquilación, situado desde el nacimiento por encima de las amenazadoras presiones del mundo.

Que hubiera de ser esta forma particular de heroísmo, ligada a una forma particular de renuncia sexual —la conservación del estado virginal en sentido estricto—, la que cada vez cautivase más la imaginación de todos los cristianos es una evolución que nosotros no debemos pasar por encima por el simple hecho de que se produjo con indiscutible rapidez. Los capítulos siguientes tratarán de rastrear facetas del resurgimiento de una noción cabal de virginidad en el siglo decisivo que se extiende entre la juventud de Orígenes y el surgimiento de san Antonio desde el desierto.

8. *«Yo te lo imploro: transfórmate»: Orígenes*

Entre mayo del año 200 y mediados del 203, Leto, prefecto augustal de Egipto, detuvo a un grupo de cristianos procedentes de Alejandría y de Egipto propiamente dicho. El padre de Orígenes era uno de ellos. Orígenes tenía por entonces dieciséis o diecisiete años y era el primogénito de una familia de siete hermanos. Su madre le escondió la ropa, no fuera a escapar en pos de su padre, presentándose él mismo ante las autoridades. «Era», escribió Eusebio de Cesarea un siglo después, «una ambición poco habitual en alguien tan joven».[1] Orígenes entró en la edad adulta endurecido por la proximidad con la muerte. Para él, la apasionada antítesis entre paternidad «auténtica» y «falsa», la contraposición entre las continuidades derivadas de la guía espiritual y de la mera reproducción física, que tanta actualidad tuvieran en los círculos de enseñanza cristiana del siglo II, se habían convertido en una amarga realidad de la vida. La lealtad del joven a un padre que tanto había esperado de él quedó fuera

1. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.2.6. Sobre la vida de Orígenes, Pierre Nautin, *Origène: sa vie et son ouvre* es esencial; Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, pp. 66-94, es juicioso. Para la presentación que hace Eusebio del joven Orígenes, véase Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, pp. 69--101. Como todos los investigadores modernos, estoy especialmente en deuda con la paciente obra de F. Crouzel, más concretamente con su *Origène et la «connaissance mystique»* y *Virginité et marriage chez Origène*, así como con W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*. Véase también J. W. Trigg, *Origen: the Bible and Philosophy in the Third-Century Church*.

de su curso normal por el brutal golpe de la ejecución. Toda continuidad, toda lealtad a que pudiese aspirar Orígenes, recaía ahora sobre los vínculos más delicados y más duraderos, entre almas, creados entre el profesor y sus discípulos dentro de la Iglesia cristiana.

Asentado en Alejandría, Orígenes se convirtió en guía espiritual a una edad precozmente juvenil. Un grupo de jóvenes cristianos comprometidos y de conversos recientes gravitaba alrededor del joven maestro e «hijo de mártir». Cuando volvió a estallar la persecución, entre 206 y 210, el grupo que rodeaba a Orígenes demostró una resistencia sorprendente. Los clérigos de Alejandría desaparecieron discretamente, dejando que Orígenes mantuviera la moral de quienes espiritualmente estaban a su cargo.[2] Desafiando a la muchedumbre hostil —un acto de valor considerable en una ciudad famosa por sus linchamientos—, el joven maestro se adelantaba para dar a sus «hijos» espirituales el solemne beso que declaraba dignos de morir en el martirio.[3]

Sabemos sorprendentemente poco, por las propias obras de Orígenes, de la textura de los restantes cuarenta años de su vida en Alejandría y en otros lugares. Su carrera de maestro en Alejandría acabó en 234 con el virtual exilio y el traslado de su escuela a Cesarea, en el litoral de Palestina.[4] Allí enseñó y predicó regularmente como sacerdote, explicando las Escrituras en la iglesia, hasta su muerte, en algún momento alrededor de 253-254, como consecuencia de las torturas que le infligieron en la prisión de Cesarea.[5]

Con Clemente, se nos ha animado a observar a nuestro alrededor todos los detalles de la vida del cristiano que vive

2. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.3.13-4.3.

3. *Ibid.* 6.3.4 y 41.1-23.

4. Véase Nautin, *Origène*, pp. 69-101 y 421-432, y Trigg, *Origen*, pp. 130-146.

5. Véase Nautin, *Origène*, pp. 433-441, y Trigg, *Origen*, pp. 241-243. G. W. Clarke, *The Letters of Saint Cyprian of Carthage*, Ancient Christian Writers 43, pp. 22-39, en especial pp. 35-36, hace una descripción magistral de la presión que recibían los dirigentes cristianos para que hicieran sacrificios y la consiguiente estricta liberación de quienes resultaban demasiado reacios a rendirse al temor.

en una gran ciudad; con Orígenes, ese mundo bullicioso se ha desvanecido: respiramos ya la atmósfera inmutable del desierto.[6] El tiempo no pasa en el Sinaí espiritual donde, durante cuarenta años, el exégeta Orígenes había ido extrayendo de las Escrituras el pan dulce de los ángeles.[7] Orígenes se consideraba, antes que nada, exégeta. Enfrentado a la inmutable Palabra de Dios, se esforzaba por alcanzar la tranquilidad de un icono, *para hacer que* su *semblante resultara firme delante de la gente*.[8] Hombre en cuyo corazón ardía el fuego oculto de las Escrituras,[9] la erudición intemporal y pausada de Orígenes aportó un soplo de inmutabilidad en las comunidades cristianas de Alejandría y Cesarea en el preciso momento en que estas comunidades se precipitaban en una nueva época de prosperidad, repleta de oportunidades para avenirse con el mundo y marcada por la recriminación intelectual y el flagrante afán de poder de los clérigos.[10] Lo que le ganó la admiración de los intelectuales cristianos de todos los siglos posteriores no fue tanto lo que Orígenes había enseñado, por apasionante y a menudo inquietante que pudiera ser; fue la manera en que Orígenes, en cuanto exégeta y guía espiritual, había representado la vida del maestro cristiano situado por encima del tiempo y del espacio. Fue esto lo que lo convirtió en un modelo, en un «santo» de la cultura cristiana, en un hombre que pudo ser aclamado durante más de un siglo como «la piedra de afilar de todos nosotros».[11]

6. Este aspecto de Orígenes es bellamente evocado por Marguerite Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, pp. 360-363.

7. *In Num.* 17.4, *Griechische christliche Schriftsteller: Origenes Werke*, p. 163.

8. *In Ezech.* 3.1, *Origenes Werke*, p. 349.

9. *In Job.* 10.18.105, Cécile Blanc ed., *Origène: Commentaire sur Saint Jean*, Sources chrétiennes 157, p. 444, y *Hom. in Cant. Cant.* 2.8, en O. Rousseau ed., *Origène: Homélies sur le Cantique des Cantiques*, p. 95. Véase en especial Marguerite Harl, «Le langage de l'experience religieuse chez les pères grecs».

10. Gregorio Nacianceno citado en Suidas, *Lexicon*, A. Adler ed., 3:619.

11. La opinión de Orígenes sobre sus obispos contemporáneos era claramente poco halagüeña: *in Matt.* 16.6, *Origenes Werke* 10, pp. 493-497.

Desde el principio el mensaje de Orígenes había sido austero y confiado: «Yo te imploro, por lo tanto, que te transformes. Decídete a saber que en tu interior existe la capacidad para transformarse».[12] (En esta frase oímos verdaderamente la palabra de Orígenes: procede de unas notas taquigráficas sobre una conversación entre Orígenes y un grupo de obispos algo confundidos, notas que sobrevivieron en un papiro descubierto en Tura, al sur de El Cairo, en 1941.)[13]

Hacia el año 229-230, Orígenes se sintió libre de emprender su libro más notable, *Peri Archon, Sobre los principios.* Estaba entonces a finales de la cuarentena, una edad en la que cabía pensar que un filósofo serio estaba lo bastante maduro, tras décadas de meditación y de experiencia directa como guía espiritual oral (y de haber despertado sobradas críticas entre sus colegas), para poner sus ideas por escrito. En este libro, expuso sus presupuestos acerca del lugar que ocupan los seres humanos en el universo, ideas que habían estado en el fondo de su personal alquimia como exégeta y guía de almas.

El problema que planteaba Orígenes era sencillo: «¿De qué modo ha llegado a ser tan inmensa y variada la diversidad que hay entre los seres creados?».[14]

Era el viejo problema platónico: ¿cómo surgió la diversidad que vemos en el mundo material de la unidad original a partir del mundo de las ideas? No obstante, su respuesta a la pregunta fue soberbiamente personal. En su opinión, cada uno de los seres creados había elegido libremente ser diferente de los demás; y cada diferencia reflejaba un grado preciso de decadencia o progreso con respecto a la perfección original común. Creados originalmente iguales, como espíritus «angélicos», pensados por Dios para permanecer eternamente en éxtasis contemplativo ante Su sabiduría, cada

12. *Diálogo con Heráclito* 150, en H. E. Chadwick trad., *Alexandrian Christianity*, p. 446.

13. Chadwick, *Alexandrian Christianity*, pp. 430-436, constituye una introducción excepcionalmente buena al incidente.

14. *De principiis* 2.9.7.245, en F. Crouzel y M. Simonetti eds., *Origène: Traité des Principes*, Sources chrétiennes 252, p. 368.

espíritu había «caído» al elegir por su libre voluntad abandonar, siquiera un poco —o bien en el caso de los demonios, rechazar—, la calidez vivificante de la presencia de Dios.[15]

Lo que ahora llamamos el «alma», la personalidad subjetiva, era tan sólo el resultado del sutil enfriamiento del ardor original del yo primordial y más profundo: el «espíritu». Como señalaba Orígenes, la palabra *psyché*, que significa «alma», deriva de *psychros*, «frío». En comparación con el espíritu ardoroso que llameaba hacia las alturas, siempre esforzándose por sumergirse de nuevo en el fuego primigenio de Dios, el yo consciente era algo apagado, entorpecido por la fría falta de amor.[16] La asombrosa diversidad del universo actual, dividido por así decirlo entre masas de invisibles ángeles y demonios, y señalado en la tierra por la variedad aparentemente infinita de los destinos humanos, era el resultado final de incontables opciones individuales mediante las cuales cada espíritu había elegido libremente ser lo que era en la actualidad.

El rasgo más evidente de tal concepción era la conciencia desasosegada del «descontento divino» con las actuales limitaciones de la persona humana. Una impaciencia inmensa atravesaba el universo. Cada ser —angélico, humano o demoníaco— había caído de alguna forma, alejándose de Dios, debido al pecado insidioso y fatal de la propia satisfacción. Cada espíritu poderoso había hecho, y aún podía hacer, la deplorable elección de contentarse con su condición actual y perder la oportunidad de exponerse al fuego devorador del amor de Dios.[17] Para Orígenes, Cristo había sido el único ser cuyo yo original y profundo se había mantenido «sin enfriarse» por la inercia. Únicamente el espíritu poderoso de Cristo se había mantenido inseparablemente unido a Dios, de manera muy parecida a como el calor blanco de un trozo de hierro se confunde con el resplandor del

15. *Ibid.* 1.3.8.323, p. 164.

16. *Ibid.* 2.8.3.120, p. 344.

17. Véase en especial Marguerite Harl, «Recherches sur l'origénisme d'Origène: la "satieté" (kóros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes».

horno en que está colocado.[18] Todos los demás seres debían sufrir una sensación incesante de tristeza y frustración: la definición primigenia, más auténtica y efusiva de su yo inevitablemente sobrepasaba las estrechas circunstancias de su modo actual de existencia. Siempre pendía sobre el cuerpo una sombra de arrepentimiento. Tanto si este «cuerpo» era el esqueleto etéreo de un ángel como si era la pesada carga de un ser humano, el cuerpo era siempre un límite y una fuente de frustración. Pero también era un desafío: era una frontera que exigía ser cruzada. De las «tiendas» [de campamento], señalaba Orígenes, siempre se hablaba favorablemente en el Antiguo Testamento. Representaban el horizonte sin límites de cada uno de los espítirus creados, siempre pronto para ser golpeado y arrojado aún más lejos. Las «casas», por el contrario, aparecían como símbolos de la deplorable saciedad, «enraizada, asentada y determinada por límites fijos».[19] Incluso los seres más resplandecientes estaban tocados por esta tristeza: Orígenes creía que el alma inmensa del Sol presionaba incesantemente contra su disco radiante y que su espíritu suspiraba, como había suspirado san Pablo: *Desearía disolverme y fundirme con Cristo, pues eso es mucho mejor.*[20]

Si la tensión para transcender los límites actuales del yo era el aspecto más vívido de la opinión que tenía Orígenes de la persona humana, también era el menos original. Lo que a él más le importaba era reconciliar el impulso hacia la transformación, compartido por muchos platónicos y gnósticos cristianos de la escuela de Valentín, con quienes se había mantenido en constante diálogo,[21] y la percepción de la insondable sutileza de la justicia de Dios al colocar al espíritu «caído» dentro de los límites temporales de un determinado cuerpo material. Todas las cosas del universo material, en opinión suya, habían estado *sujetas a la vanidad, no de*

18. *De Princip.* 2.6.5-6.159-192, pp. 318-320.
19. *In Num.* 17.4, p. 160.
20. *De Princip.* 1.7.5.180, pp. 218-220.
21. Véase en especial Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exgesis.*

grado, sino en razón de quien las sujeta, pero con... esperanza.[22] Para Orígenes, la caída de cada espíritu individual en un cuerpo determinado en ningún caso había sido un cataclismo; estar colocado dentro de un cuerpo era experimentar una acción positiva de la divina misericordia. Se distanció de la mayor parte de sus contemporáneos al insistir en que el cuerpo era necesario para la lenta curación del alma.[23] Sólo a través de la presión que ejercía contra las limitaciones impuestas por un ambiente material específico, aprendería el espíritu a recuperar su anhelo primigenio de extenderse más allá de sí mismo, de «abrirse cada vez más y más fervorosamente» al amor de Dios.[24] El cuerpo planteaba un desafío que contrarrestaba el torpe pecado de la satisfacción propia. Por esta razón, «El mundo que hay ante nuestros ojos se convirtió en un mundo material para bien de aquellos espíritus que tienen necesidad de vivir la vida dentro de la materia física».[25] Si es que de algo había que apiadarse, Orígenes pensó que era de los demonios: alejados del amor de Dios por su inmensa satisfacción propia, sus cuerpos habían quedado absolutamente sometidos al control de sus voluntades orgullosas; su carne espectral era tan dócil como el viento gélido del norte.[26] «Se considera que no merecen educación ni instrucción, mientras que, gracias a la carne, la especie humana... ayudada por los poderes celestiales, está siendo educada e instruida.»[27]

De ahí deriva la profunda ambivalencia de Orígenes con respecto al cuerpo humano. Mirando el cuerpo desde muy cerca, como causa de tentación y de frustración, Orígenes ofrecía poco consuelo a sus lectores:

22. *Ibid.* 1.7.5.156, p. 216, citando Romanos 8:20.

23. Esto ha aclarado, en general, Hal Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhälnis zum Platonismus*, en especial pp. 28-30; véase ahora Trigg, *Origen*, pp. 103-120, y Margaret R. Miles, *Fullness of Life*, pp. 49-61.

24. *De Princip.* 1.3.8.319-320, p. 164.

25. *In Joh.* 19.20.132, Sources chrétiennes 292, p. 126.

26. *De Princip.* 1.8.165, p. 86, y 2.8.3.150, p. 346.

27. *Ibid.* 1.6.3.111, p. 111; en G. W. Butterworth trad., *Origen: On First Principles*, p. 56.

Tú tienes carbones encendidos, te sentarás encima y ellos te ayudarán.[28]

No obstante, a los ojos de Dios, cada espíritu humano particular había recibido una constitución física particular que le servía de *sparring*. La *carne y sangre* de cada persona era propia de esa persona y había sido calibrada exquisitamente por Dios, «que es el único que sondea los corazones», para desafiar al espíritu potencialmente poderoso de cada uno de nosotros a extenderse más allá de sí mismo.[29] Así pues, lejos de considerar el cuerpo como una prisión del alma, Orígenes alcanzó una inesperada familiaridad con el cuerpo. Siempre le pareció que el espíritu de cada persona debía estar tan gráficamente diferenciado como lo estaban los rasgos del rostro. La delicada precisión de la misericordia de Dios aseguraba que cada cuerpo estuviese adaptado a las necesidades pecualiares de su alma hasta en los menores detalles, tanto como los rasgos de la escritura de cada persona se mantienen inconfundiblemente propios. Las relaciones de cada persona con su cuerpo, por lo tanto, tenían su propia historia particular e insondable: a los ojos de Dios, la «castidad» de un Pedro era tan diferente de la «castidad» de un Pablo como diferentes eran las firmas de cada apóstol.[30] Enfrentado a su propia *carne y sangre*, todo creyente luchaba por mantener, dentro de sí, la fuerza inmensa de la añoranza de Dios que tiene su espíritu.

La concepción de Orígenes de la lucha espiritual entró en el flujo sanguíneo de todas las futuras tradiciones de guía espiritual de los mundos griego y de Oriente Próximo. Implicaba que la persona humana mantenía un diálogo solemne y continuo con los poderes intangibles que se rozan con el espíritu. Pues si «disponemos de libre albedrío, es muy probable que unos seres espirituales nos inciten a pecar y que otros nos ayuden a salvarnos».[31]

28. *In Ezech.* 1.3, *Origenes Werke* 8, 324-325.
29. *De Princip.* 3.2.3.157, Sources chrétiennes 268, p. 164.
30. *In Num.* 2.2, p. 11.
31. *De Princip.* Praef. 5.111, p. 84.

Los ángeles y los demonios estaban tan cerca del cristianismo del siglo III como si vivieran en cuartos contiguos. El alma libre se expandía por efecto del amor o se deslizaba furtivamente hacia la saciedad entumecida en la medida en que elegía «buscar consejeros» en los poderosos espíritus invisibles que había tan cerca de cualquier persona.[32] En un momento de intensa plegaria, por ejemplo, el creyente podía percibir, en la serenidad imperturbable del espíritu, el contacto con el silencio de los espíritus angélicos que estaban junto al cristiano, amorosamente pendientes de que los humanos se les sumaran en su adoración sin trabas de Dios.[33]

Rodeado por todas partes de colaboradores invisibles y seductores, el flujo mental del cristiano rara vez podía considerarse neutral. De la voluntad del alma de cooperar con sus guías angélicos surgían en la conciencia resoluciones firmes y piadosas. Estas presencias protectoras trasladaban al primer plano las cualidades saludables de la persona, de un modo tan misterioso e íntimo como la aplicación de emplastos curativos movilizan las energías de los humores debajo de la piel.[34] Los temas de todas las meditaciones del cristiano aparecían en el «corazón» con una fuerza que a menudo delataba recursos más profundos que los del pensamiento consciente aislado:

> *Bendito sea el hombre cuya aceptación esté en Ti, oh Señor: Tus fragancias están en su corazón.*[35]

Lo mismo ocurría con la tentación. Tolerar los malos pensamientos, muchos de los cuales eran ocasionados, en primera instancia, por los chirridos apagados del cuerpo —por su necesidad de comida y sus impulsos sexuales orgánicos—,[36] implicaba la decisión de colaborar con otros espíritus invisibles, los demonios, cuya penetrante presencia cerca de la

32. *In Num.* 203, p. 195.
33. *Ibid.* 119, 1.93.
34. *In Jerem.* (versión latina) 2.12, *Origenes Werke* 8:301.
35. *De Princip.* 3.2.4.250, Sources chrétiennes 268: p. 168.
36. *Ibid.* 3.2.2.89 y 96, p. 158.

persona humana se registraba en el «corazón» bajo la forma de imágenes, fantasías y obsesiones impropias. Pues estas incitaciones demoníacas también tenían un dinamismo que no era explicable por el flujo normal del pensamiento consciente. De ahí que, para Orígenes, como para todos los autores ascéticos posteriores, el «corazón» fuera el lugar donde se condensaban misericordiosamente opciones poderosas y anónimas bajo la forma de pensamientos conscientes: *logismoi.* Poco puede sorprender, pues, que el sabio Salomón hubiera dicho: *Guarda tu corazón con suma diligencia.*[37] Pues tolerar tales *logismoi* era «consagrarse» a los aliados demoníacos.[38] Era entregarse uno mismo, en muchos más planos del yo que en el de la persona consciente, a una identidad distinta: era entregarse a los poderes entumecedores que seguían acechando en los dominios ocultos del universo y adoptar el carácter de los escalofriantes espíritus demoníacos que han tenido que contentarse con existir sin la búsqueda ardorosa de Dios.

Orígenes legó a sus sucesores una concepción de la persona humana que continuó inspirando, fascinando y desalentando a todas las generaciones posteriores. Transmitió, sobre todo, una percepción profunda de la fluidez del cuerpo. Los aspectos básicos de los seres humanos, como la sexualidad, las diferencias sexuales y demás atributos aparentemente indestructibles de la persona que se asocian con el cuerpo físico, le parecieron a Orígenes meramente provisionales. El cuerpo humano actual reflejaba las necesidades de un momento de trabazón en la marcha del espíritu en pos de la recuperación de una identidad anterior e ilimitada.

El cuerpo, en el sentido de una estructura que limitaba al espíritu, permanecería con todos los seres creados mientras durase el largo período de su curación. Pero Orígenes tuvo buen cuidado en señalar que este cuerpo no era necesariamente inseparable del organismo físico. También él se transformaría, junto con el espíritu, «a lo largo de edades di-

37. *Ibid.* 3.2.4.292, Sources chrétiennes 268: p. 172, citando *Proverbios* 4:23.

38. *In Num.* 20.3, p. 193.

versas e inconmensurables» de las que la vida presente no era más que un breve interludio.[39] La transformación del cuerpo en las edades futuras de su existencia implicaba un largo y misterioso proceso, tan espléndido en su resultado final como el de la pura materia «curada» que salía del crisol del alquimista en forma de oro.[40] El cuerpo mismo se volvería menos «espeso», menos «coagulado», menos «endurecido», conforme la inercia entumeciente del espíritu se licuara bajo el calor creciente de su anhelo de la Sabiduría de Dios. Lo mismo que bajo los efectos deliciosos del vino fresco, las barreras que restringían a la persona se disolverían.[41] La «vasija de barro» del yo actual se fragmentaría para ser remodelada, una vez más, dentro de contenedores de capacidad cada vez mayor, en fases de la vida que se extenderían mucho más allá de la tumba.[42]

Ésta era una visión de los cuerpos de los hombres y las mujeres reales desde una perspectiva inquietantemente lejana y aventajada. Significaba que Orígenes estaba dispuesto a contemplar la sexualidad de la persona humana como si fuera una mera fase pasajera. Era un aditamento no indispensable de la personalidad que no desempeñaba ningún papel en la definición de la esencia del espíritu humano. Los hombres y las mujeres podían pasarse sin ella, incluso en su existencia actual. La vida humana, vivida en un cuerpo dotado de características sexuales, no era más que la última hora de oscuridad de una larga noche que se desvanecería con el amanecer. El cuerpo estaba situado al borde de una transformación tan enorme como para hacer que todas las nociones actuales de identidad, ligadas a las diferencias sexuales, y todos los papeles basados en el matrimonio, la procreación y el alumbramiento, parecieran tan frágiles como motas de polvo que bailan iluminadas por un rayo de sol.

39. *De Princip.* 3.1.23.1025 [latín de Rufino], Sources chrétiennes 268, p. 146; Butterworth trad., p. 209.

40. *Ibid.* 1.6.4.104, p. 204: Sobre el oro como materia «curada», véase en especial S. Averincev, «L'or dans le système des symboles de la culture protobyzantine», en especial p. 63.

41. *In Joh.* 1.30.205-206, pp. 160-162.

42. *In Num.* 9.6-7, pp. 62-64.

Se cree, en general, que Orígenes practicó lo que predicaba. Siempre se ha dicho de él que, cuando era un joven de unos veinte años, hacia el año 206, había ido discretamente a visitar a un médico para que lo castrara.[43] En aquel tiempo, la castración era un operación rutinaria.[44] Los partidarios de Orígenes estaban dispuestos a creer que se había sometido a esta operación con objeto de evitar los rumores calumniosos según los cuales gozaba de intimidad con las mujeres que estaban espiritualmente a su cargo.[45] Dos generaciones antes, un joven de Alejandría había estado dispuesto a someterse a la misma operación por el mismo motivo.[46]

Cuando, siendo sacerdote en Cesarea, Orígenes predicó contra aquellos que tomaban demasiado literalmente las palabras de Cristo a pesar de que Él había bendecido a quienes *se habían convertido a sí mismos en eunucos por respeto al reino de los cielos*, trataba el asunto con tanta ecuanimidad que deja ver el abismo que media entre el público del siglo III y nosotros.[47] Dadas las vívidas fantasías que rodeaban al eunuco adulto, está lejos de ser seguro que todo el mundo creyera que Orígenes había conseguido ser inmune a la tentación sexual mediante esa operación. La castración realizada con posterioridad a la pubertad únicamente hace que el hombre sea estéril; de por sí no es ninguna garantía de castidad.[48]

43. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.8.2-3; véase Pierre Nautin, *Lettres et écrivains des iième et iiième siècles*, pp. 121-126. El lector debe saber que Chadwick, *Early Christian Thought*, p. 67, no está convencido de que el incidente ocurriera. Yo creo que las fuentes son de suficiente confianza, que nada tiene de imposible un hecho así en el siglo III y, por lo tanto, que —en ultimísimo término— Orígenes desde luego que pudo ser tenido por alguien que se había castrado a sí mismo.

44. Aline Rousselle, *Porneia: de la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, pp. 158-164, nos traslada a un mundo que poco se imaginaba la mayor parte de los comentaristas.

45. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.8.2.

46. Justino, *I Apología* 29.2; Henry Chadwick, *The Sentences of Sextus*, p. 111, demuestra lo habitual que era la castración dentro de los círculos cristianos de los siglos III y IV.

47. *In Matt.* 15.1, pp. 346-353.

48. Véase Basilio de Ancira, *de virginitate tuenda* 61, *Patrologia Graeca* 30:769C, para las fechorías de los eunucos en los círculos cristianos.

Lo que Orígenes pudo estar buscando en aquella ocasión era algo más profundamente perturbador. El eunuco era notorio (y repulsivo para muchos) porque se atrevía a cruzar la frontera imponente que separaba a los sexos. Había renunciado a ser varón. Al perder su «calor» sexual, que era lo que hacía que le saliera pelo en la cara, el eunuco dejaba de ser reconocible como hombre.[49] Era un ser humano «exiliado de ambos géneros».[50] Privado de la credencial profesional que acreditaba a los filósofos en los círculos de finales de la antigüedad —la barba florida—, Orígenes debía aparecer en público con el rostro liso, como una mujer o como un chico congelado en el estado de inocencia prepubertal. Era una lección ambulante sobre la fundamental indeterminación del cuerpo.

El cuerpo no tenía por qué ser definido por sus elementos sexuales y menos aún por los papeles sociales que convencionalmente se hacían derivar de tales elementos. El cuerpo más bien debía actuar como blasón de la libertad del espíritu. El alma de Juan el Bautista había sido tan gigantesca como para hacer que su cuerpecito saltara dentro del vientre de su madre. El cuerpo de un espíritu tan grandioso necesariamente tenía que haberse mantenido virgen.[51] Rechazar el matrimonio y toda clase de actividad sexual era hacer evidente el «destino manifiesto» de un espíritu fogoso. La virginidad conservaba una identidad formada en una existencia anterior y destinada a una gloria posterior aún más grande.

De golpe, la continencia dejó de ser lo que en buena medida había sido en la Iglesia primitiva. En realidad, Orígenes había sido raro por su compromiso temprano y poco habitual como cristiano y por la fascinación que había ejercido sobre las personas jóvenes de Alejandría durante los primeros años de su carrera. Sus primeros años en Alejandría son uno de los escasos atisbos de que disponemos sobre algo así como el radicalismo de la «cultura juvenil» que operaba dentro de una Iglesia que por lo general estaba en manos de sobrios ancianos.[52]

49. *In Matt.* 15.3, p. 356.
50. Claudio Mamertino, *Panegíricos latinos* 11.19.4.
51. *In Joh.* 1.31.183 y 187, pp. 330 y 334.
52. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.3.13-4.3 y *in. Jud.* 9.1. *Origenes Werke* 7, p. 518.

En sus años maduros, Orígenes tendía a presentar la virginidad como un estado que denunciaba el acoplamiento de un espíritu «inmaculado» con su bien temperado envoltorio material. Como consecuencia de este cambio de perspectiva, ya no era posible considerar que la virginidad fuese un mero estado peligroso de sexualidad latente, impuesto a los retozones jóvenes por sus mayores en el período relativamente corto que iba de la pubertad al matrimonio. Tampoco era una anomalía, como ponía de manifiesto la suspensión del destino natural de casarse que habían conocido, en el mundo pagano, algunas profetisas y sacerdotisas. La virginidad representaba el estado original en que se habían unido todos los cuerpos y todas las almas. Era una concreción física, a través del cuerpo intocado, de la pureza preexistente del alma. En palabras de un autor apreciado por Orígenes, el cuerpo continente era un sello de cera que reproducía la «huella» exacta del alma inmaculada.[53] Identificada de este modo íntimo con el alma prístina, la carne intacta de la persona virgen de cualquier sexo representaba también un frágil oasis de la libertad humana. La negativa a casarse reflejaba el derecho del ser humano, poseedor de un alma preexistente y absolutamente libre, a no rendir su libertad a las presiones que la sociedad imponía a las personas.

Orígenes estaba absolutamente dispuesto a sacar esta consecuencia. Lo social y lo físico se confundían inextricablemente en su pensamiento. Detrás de la determinación que imponía el espíritu al cuerpo se encuentra la determinación que la sociedad impone a la persona a través del cuerpo. Orígenes siempre pensó en el cuerpo como algo más que un cuerpo físico, visto aisladamente. El cuerpo era un «microclima». Era un vehículo a través del cual el espíritu se adaptaba a su actual ambiente material.[54] Innumerables filamentos

53. *Sentencias de Sexto* 346, Chadwick ed., p. 5; véase pp. 114-115 sobre Orígenes y «Sexto».

54. Así los peces tienen un cuerpo escamoso adaptado a su ambiente acuático y los ángeles cuerpos resplandecientes adecuados a su vida dentro del fuego etéreo: Orígenes *apud* Metodio, *de Resurrectione* 1.22.4-5; véase H. Chadwick, «Origen, Celsus and the Resurrection of the Body».

sutiles guiaban al espíritu, a través del cuerpo, a participar con los demás y, por lo tanto, a participar en la sociedad. Cuando hablaba de las personas casadas sexualmente activas, Orígenes no utilizaba las palabras de Pablo sobre *la actual necesidad* (o *coacción*) para referirse a las presiones que ejercían sobre el alma los instintos sexuales del cuerpo. Entendía *coacción* en un sentido mucho más amplio. Creía que Pablo se había referido a los vínculos sociales que atan al creyente al matrimonio y, a través del matrimonio, a la *estructura de este mundo*: al grandioso cuerpo extenso de la sociedad en el que los cristianos quedaban inextricablemente injertados por medio del matrimonio.[55] Por lo tanto, el rechazo de la sexualidad no significaba para Orígenes la mera supresión de los impulsos sexuales, sino la afirmación de una libertad fundamental tan intensa, de un sentido de identidad tan profundamente arraigado que bastaba para evaporar las coacciones sociales y físicas normales que ataban al cristiano al género que le correspondiera. La sociedad podía ver al cristiano virgen, al muchacho continente y a la joven viuda cristiana como personas determinadas por su naturaleza física sexual y, por lo tanto, como potenciales cabezas de familia y padres de sus hijos. Orígenes estaba menos seguro: el espíritu humano no tenía necesidad de aceptar una determinación que tanto lo autolimitaba.

No pertenecer a la sociedad matrimonial era pertenecer de un modo más intenso a los demás. El mundo invisible era sumamente sociable. Era una «gran ciudad» repleta de espíritus angélicos. La percepción de una sociedad dintinta e invisible, de una gran comunión de seres humanos y angélicos, era algo central para la noción de Orígenes del estado de virginidad. Los lazos basados en la paternidad física, en el amor físico y en los papeles sociales derivados de la persona física parecían singularmente efímeros cuando se comparaban con la resonante unidad de un universo que se esforzaba por avanzar hacia el abrazo de Cristo. A la luz de esta futura intimidad, los humildes lazos físicos del matrimonio humano, basados como estaban en la provisional adaptación del espí-

55. *Fragmento sobre I Corintios*, 42, C. Jenkins ed., p. 512.

ritu al clima pesado de la tierra, parecían particularmente insustanciales.[56] Llegará un tiempo en que todas las relaciones basadas en el parentesco físico se desvanecerán. Al ya no ser determinable su identidad gigantesca dentro de estos límites estrechos, incluso Abraham —esto se «atrevió» a proponer Orígenes, el hijo del mártir Leónidas— dejaría de ser llamado «padre de Isaac», para pasar a tener otro nombre más profundo:

> *No recuerdes las cosas antiguas ni consideres las cosas de los ancianos. Ten en cuenta que yo haré algo nuevo.*[57]

Al pensar de este modo, Orígenes se había apropiado, de una forma muy personal, de un rasgo característico del platonismo de su época, que quizá había conocido a través de los discípulos de Valentín.[58] La doctrina platónica de las ideas era un ingrediente esencial de la concepción de la persona que tenía Orígenes. La noción de que toda la belleza y el orden del mundo invisible eran un eco lejano de la armonía más majestuosa e invisible hechizaba a sus contemporáneos. Para Orígenes cabía pensar que todo lo que se percibía con los sentidos existiría con su intensidad original en Dios, la fuente de todo lo que existe. El ámbito espiritual rebosaba de júbilos cuyo deleite sensual quedaba velado a los devotos debido al actual entumecimiento de sus espíritus. Aquellos que pudieran deshelar sus corazones congelados volverían a experimentar la impresión nítida y precisa de la abundancia de sensaciones espirituales. Los profetas y los evangelistas habían «sentido» el gozo original de la Sabiduría

56. *In Matt.* 14.22, p. 338.

57. *Ibid.*, 17.33, pp. 690-691.

58. Sobre este tema, véase la excelente introducción de O. Rousseau, *Origène: Homélies sur le Cantique des Cantiques*, pp. 21-25. Estoy en deuda con John Dillon, «Aesthésis Noété: a doctrine of spiritual senses in Origen and in Plotinus», que explica que la definitiva formulación sólo se produce en los últimos años de Orígenes. Patricia Cox, «Origen and the Bestial Soul», y ahora «Pleasure of the Text, Text of Pleasure: Eros and Language in Origen's *Commentary on the Song of Songs*», son tratamientos sugerentes.

de Dios. De un modo que escapaba a la experiencia normal, ellos realmente habían «saboreado», «olido» y «bebido», disfrutando del sabor dulce de la Sabiduría de Dios con una sensibilidad no embotada por la negligencia prolongada.[59]

Toda la obra en vida de Orígenes, como exégeta y como guía de almas, consistió en hacer que revivieran los «sentidos espirituales» de las personas que tenía a su cargo con toda su intensidad original. Al retirarse de la anestesia nebulosa que es la percepción física normal, el alma de la persona «espiritual» podía recobrar los deleites agudos de otro mundo más intensamente gozoso. El espíritu del creyente quedaría totalmente expuesto ante el Esposo, despojado de todos los goces sensuales, para recibir con sensibilidad «desnuda» el tacto exquisito de sus dardos.[60]

Orígenes escribió *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* alrededor de 240 como una exposición especialmente coherente de lo que se ha denominado con acierto el platonismo «salvaje» de su generación.[61] En este platonismo, la sensualidad no podía abandonarse o reprimirse así nomás. Por el contrario, se le devolvía su primordial intensidad a la viveza de la experiencia sensual: volvía a despertar, en el corazón del místico, en su verdadero plano, el plano del espíritu. En comparación, el placer físico era un sucedáneo insulso y rancio del sentimiento auténtico, una reducción de la capacidad inmensa de goce que tenía el espíritu a las sensaciones anodinas del cuerpo. El espíritu debe aprender a «arder» en su personalidad más profunda, a anhelar la precisión indefinible del perfume de Dios, a esperar la deliciosa particularidad del sabor de Cristo en la profundidad de la boca y a prepararse para el abrazo final del Esposo. De hecho, esto significaba para Orígenes y para sus sucesores, una disciplina de los sentidos que era tanto más perspicaz cuanto que ya

59. *Contra Celsum* 1.48: véase la traducción y las notas de Henry Chadwick, *Origen: Contra Celsum*, p. 44; cf. *in Num.* 21.1, p. 200; los levitas son los de sensibilidad «no embotada».

60. *Hom. in Cant. Cant.* 2.8, p. 132.

61. La frase es de A. H. Armstrong, «Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect», en p. 41.

no estaba únicamente en juego la continencia sino el desarrollo frágil y dubitativo de una percepción espiritual de agudeza sobrenatural. La indulgencia física, el indebido comer, el disfrute indebido de la vista y el oído, los placeres físicos de la vinculación sexual en el matrimonio: todos éstos pasaban a ser temas a vigilar. Las experiencias sensuales alimentaban una contrasensibilidad. Conducían a embotar la verdadera capacidad del espíritu para el placer. Eran un «colchón» que amortiguaba el impacto de los placeres más vívidos y más profundos que podían caer como besos sobre el espíritu desnudo.[62]

La actitud de Orígenes frente al matrimonio era mucho más severa que la de Clemente, sobre todo debido a la veta de platonismo «salvaje» que recorre su pensamiento. Una sospecha refinada vino a recaer sobre los placeres y obligaciones del estado matrimonial para el cual Clemente aún había estado dispuesto a implorar la providencia de Dios. Los placeres del lecho conyugal, la intimidad y la lealtad de la vida matrimonial, eran ecos apagados de los deleites más nítidos reservados a los espíritus no entumecidos ni acolchados por la experiencia sensual. El alma refinada era prudente al rehuirlos: podían dar lugar a una degradación del sentido espiritual que era tanto más sutil y preocupante cuanto que no podía fijarse con exactitud. Orígenes, y muchos como él en los siglos posteriores, creía con la certeza intangible propia de una sensibilidad refinada, casi espiritual y estética, que las relaciones sexuales matrimoniales realmente embrutecían el espíritu. El espíritu estaba destinado a un momento de «conocimiento» de Cristo asombroso e inimaginablemente exacto, del que el sutil «conocimiento» de la pareja que se obtiene mediante el amor físico no era —según estaba convencido Orígenes— más que un eco borroso, deformante e inconveniente.[63] Los

62. *Hom. in Cant.Cant.* 2.9, p. 134. Del mismo modo, los dolores del infierno resultarán mucho más torturantes para el espíritu, lo mismo que los golpes dan más directamente sobre el cuerpo desnudo que sobre el cuerpo vestido: véase la cita en Pánfilo, *Apología para Orígenes* 8: *Patrologia Graeca* 8: 602D-603B, traducción de Nautin, *Origène*, p. 274.

63. *In Joh.* 19.4.1, Sources chrétiennes 290, pp. 22-25.

besos del Esposo sólo se recibirían en el cuarto de estudio vacío:

> Tenemos una cierta sensación de ser abrazados por el Espíritu... y, ay, de que yo podría ser aquel que aún podría decir: *Su mano izquierda está debajo de mi cabeza y su brazo derecho alcanza a rodearme.*[64]

Esta perspectiva arroja una sombra helada sobre el lecho conyugal. En tanto que institución social, las relaciones de la pareja matrimonial —su intimidad, su mutua lealtad, la ordenada y benévola jerarquía del marido y la esposa (temas sobre los que el autor de la pseudo-Paulina *Carta a los Efesios* había escrito con la misma vehemencia)— le resultaban a Orígenes símbolos válidos de la concordia invisible de una creación redimida. Pero incluso éstos eran símbolos pasajeros.[65] Lo mismo que las realidades del lecho conyugal, había en ellos algo evidentemente «inoportuno».[66] Por mucho que fuese el decoro con que se realizara el acto sexual, nunca acabaría de suprimir las incongruencias que llevaba asociadas. Orígenes no compartía el optimismo de Clemente al respecto. Mejor dicho, vistas con las elevadas miras platónicas, las relaciones sexuales matrimoniales sólo podían evocarse en términos de sus carencias. Esto explicaba dolorosamente la distancia a que se hallaban de la «verdadera» unión espiritual. En esto, el pensamiento de Orígenes se parecía al de los gnósticos valentinianos. Las relaciones sexuales matrimoniales ocurrían en un «cámara», es decir, «a oscuras». Persistía una sospecha de «lascivia» no desvanecida. El conocimiento del amor conyugal no podía ser un escalón por el que el alma pudiera ascender, a través de la experiencia física, hasta una sensación superior y más espiritual de asociación con Dios. Por el contrario, la experiencia de la sexuali-

64. *Hom. in Cant. Cant.* 1.2, p. 65. Por contraste, el dormitorio no se considera un lugar adecuado para rezar: *de orat.* 31.4; véase en especial Giulia Sfameni Gasparro, *Origene: studi di antropologia*, pp. 234-242.

65. *Fragmentos sobre Efesios*, 29, J. A. Gregg ed., p. 566.

66. *Hom. in Cant. Cant.* 2.1, p. 80.

dad, incluso dentro del matrimonio, era trazada con precisión lúgubre, como la antítesis tenebrosa del abrazo deslumbrante y luminoso de Cristo al espíritu.[67]

Pero, en Orígenes, el mismo platonismo «salvaje» que lo conduciría a lanzar una sombra oscura sobre las concomitancias físicas del matrimonio lo condujo a fijarse con absoluta satisfacción en el cuerpo aislado y virginal. Había ahí, por lo menos, un símbolo físico que refleja la pureza del mundo espiritual sin distorsionarla. Solemnemente apartados de la sociedad matrimonial, los cuerpos de las personas continentes —igual hombres que mujeres— sobresalían como objetos privilegiados: eran «templos de Dios»:

> No penséis que exactamente igual que *el vientre* está hecho *para la comida y la comida para el vientre*, del mismo modo está el cuerpo hecho para la copulación. Si queréis comprender el razonamiento del apóstol, por qué razón se hizo el cuerpo, entonces escuchad: fue hecho para que fuese un *templo para el Señor*, para que el alma, siendo sagrada y bendecida, actuase en su interior como un sacerdote que oficia en presencia del Espíritu Santo que mora en vosotros. De este modo, Adán tenía cuerpo en el Paraíso; pero en el Paraíso no «conoció» a Eva.[68]

Estas afirmaciones tenían algunas consecuencias prácticas. En 248 era evidente que una persecución generalizada estaba al caer. El comienzo de la persecución se había asociado en muchas ciudades con un positivo renacimiento de lo sagrado en las comunidades paganas: el populacho se había amotinado a instigación de los sacerdores paganos, encolerizados por los insultos a los templos; y el emperador Decio había llegado a creer que la omisión de gestos visibles de sacrificio había puesto en peligro la seguridad del Imperio.[69] Era una época en que un maestro cristiano, como Orígenes, te-

67. *Fragmentos sobre I Corintios*, 39, p. 510, citando Romanos, 13:13.

68. *Fragmentos sobre I Corintios*, 29, p. 370.

69. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.41.1: el populacho agitado en Alejandría por los sacerdotes paganos; sobre Decio, véase Clarke, *Letters of Saint Cyprian*, pp. 21-25, y ahora Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, pp. 451-454.

nía que explicar a los críticos paganos dónde exactamente se podía encontrar lo «santo» en la tierra. Con objeto de tranquilizar a su devoto patrono y discípulo, Ambrosio, Orígenes empezó a refutar con sumo detalle un ataque hecho contra los cristianos por Celso, un platónico pagano que había escrito ochenta años antes.

La larga obra contenía afirmaciones bastante llamativas sobre el papel«emblemático» de la virgen cristiana en el mundo romano de mediados del siglo III. La presentación que hace Orígenes de la virginidad incluye una interpretación de la historia. La virginidad era presentada como el vínculo priviligiado que une el cielo con la tierra. Pues sólo a través del cuerpo «santo» de una mujer virgen había podido el propio Dios unirse a la humanidad, haciendo de ese modo posible que la especie humana hablara, por fin, de Emmanuel, «Dios está con nosotros».[70] La Encarnación de Cristo, mediante su descendimiento al cuerpo de una virgen, señaló el principio de una mutación historica: «Lo humano y lo divino comenzaron a entretejerse, de modo que, gracias a la prolongada convivencia con la divinidad, la naturaleza humana pudiera volverse divina».[71]

Y la «naturaleza humana» que emprendía su lento camino hacia lo divino era una naturaleza que se manifestaba con la mayor claridad en los cuerpos intocados por la experiencia sexual. Desde el punto de vista de Orígenes, la continencia perpetua, que ahora defendían por razones muy diversas grupos pequeños de cristianos —hombres y mujeres— repartidos por todo el Mediterráneo, hacía de esas personas representantes claramente privilegiados de los más profundos propósitos de Dios con respecto a la transformación de la especie humana.

Lo que estaba en juego entre el pagano Celso y el cristiano Orígenes, platónicos los dos, era dónde localizar lo santo en el mundo visible y, consiguientemente, de qué fuente derivar la autoridad que lo santo podría llegar a ejercer entre los hombres. Buen platónico él, Celso había repasado todo el

70. *Contra Celsum* 1.35, Chadwick trad., p. 34.
71. *Ibid.* 3.28, p. 146.

universo material. Existía un «cuerpo» refulgente, merecedor a todas luces de la poderosa alma creadora que lo abrazaba.[72] El Sol llameante, los pesados ramilletes de la Vía Láctea: eran «cuerpos» encendidos por el roce de las Ideas. La irradiación callada del Dios Único, delegada en los ministros «angélicos», mejor conocidos por los hombres bajo su apariencia tradicional de dioses de la antigüedad, se filtraba incluso bajo la Luna, hasta tocar la tierra apagada, bañando con su luz apacible los lugares sagrados inmemoriales del culto pagano. Las estatuas, los templos, los ritos ancestrales, eran símbolos que repetían sobre la tierra lo mejor posible la santidad abrasadora del cielo. En comparación con estos, el cuerpo humano individual era demasiado frágil para cargar con tanta majestad: no era más que un pordiosero indigente que se había acercado furtivamente al alma, pidiéndole con desagradable insistencia que le prestara un poco de atención.[73] Celso estaba profundamente enfadado porque los judíos, y no los cristianos, afirmaban que estaban por encima de todos los templos: incluso por encima de las mismas estrellas. Alegaban que ellos disfrutaban de comunión directa con el Único Dios del universo. Celso, y más tarde Plotino, un contemporáneo de Orígenes más joven (ambos filósofos platónicos estaban versados en la misma cultura que Orígenes), manifestó su profunda cólera religiosa ante el hecho de que tal sobrevaloración de sus personas condujera a los cristianos a derrocar la jerarquía establecida del universo. Los meros seres humanos debían conocer su lugar, muy por debajo de las estrellas; no debían alegar que podían suprimir a los dioses que los auxiliaban desde los cielos lejanos. Los cristianos, había dicho Celso, eran como:

> las ranas que celebran su asamblea alrededor de un pantano, o los gusanos que se reúnen en alguna esquina inmunda, diciendo: «Dios se ha olvidado del mundo entero y de los movi-

72. Esto ha sido especialmente bien establecido, en el caso de Plotino, por A. H. Armstrong, *Saint Augustine and Christian Platonism.* Ahora en R. A. Markus, *Augustine: A. Collection of Critical essays*, p. 13.

73. Plotino, *Enéadas* 1.8.14.

> mientos de los cielos, y ha descuidado a la vasta tierra, para prestar atención sólo a nosotros». Son como gusanos que dicen: «Dios es lo primero y nosotros vamos a continuación de Él... y todas las cosas existen para beneficio nuestro».[74]

Frente a esta indignación mordaz, Orígenes, el platónico cristiano, hizo el *gran rifiuto* que lo separó para siempre de la «Sabiduría antigua» de sus colegas paganos. Los cristianos, replicó, «ya han aprendido... que el cuerpo de un ser racional que está consagrado al Dios del universo es un templo del Dios que ellos reverencian».[75]

El cuerpo humano podía ser «ofrendado»; podía ser «santificado» por Dios. El humilde «asno» del cuerpo podía convertirse en el vehículo «resplandeciente» del alma.[76] Cada cristiano, hombre o mujer, podía construir en su cuerpo un «tabernáculo santo del Señor».[77]

> Mirad ahora cómo habéis progresado desde ser una pequeñísima criatura humana sobre la faz de la tierra. Habéis progresado para convertiros en el *templo de Dios*, y vosotros que érais tan sólo carne y hueso habéis llegado hasta tan lejos que sois un *miembro del cuerpo de Cristo.*[78]

Vamos ahora a seguir las fortunas de estos «templos de Dios» en las iglesias cristianas del Mediterráneo y del Oriente Próximo durante el medio siglo decisivo que va desde la muerte de Orígenes, pasando por la posterior reacción pagana de la Gran Persecución, hasta la conversión de Constantino y la primera aparición pública de san Antonio.

74. *C. Cels.* 4.23, pp. 199-200; compárese Plotino, *Enéadas* 2.9: *Contra los gnósticos.*
75. *Ibid.* 4.26, pp. 201-202.
76. *in. Jud.*6.5, *Origenes Werke* 7:503.
77. *In Exod.* 13.5, pp. 277-278.
78. *in Jes. Nave* 5.5, *Origenes Werke* 7:319.

9. *«Andar sobre la tierra, tocar la alta bóveda del cielo»: Porfirio y Metodio*

En 253, el mismo año en que murió Orígenes en Cesarea, agotado por la tortura y el calor fétido de la prisión,[1] Plotino, hombre unos veinte años más joven, comenzó a poner por escrito las enseñanzas religiosas que él mismo había impartido durante la década anterior, en Roma, a un tranquilo círculo de estudio de paganos bien relacionados. Orígenes y Plotino eran compatriotas. Ambos hombres eran platónicos. En sus actitudes contrapuestas frente a la sexualidad, podemos apreciar con mucha claridad el momento en que se separan el cristianismo y el paganismo en la antigüedad tardía.

Casi tanto como Orígenes, Plotino estaba fascinado por el anhelo espiritual de la belleza graciosa de lo Uno. Un toque dulce de la plenitud de la vida, sorprendentemente sensual en su exuberancia suave y delicada, anegaba a menudo su alma, acallando todos los pensamientos sobre el mero amor físico: «Ésta no es la afirmación de un cuerpo excitado, sino de un alma que ha vuelto a ser lo que fue en la época de su primera alegría».[2]

Pero la diferencia entre los dos hombres es igualmente significativa. La percepción angustiosa que tenía Orígenes

1. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.39.5. Pedro de Alejandría, *Epístola canónica 2: Patrologia Graeca* 18: 469C, habla de los «olores nauseabundos» de la prisión como concreto infortunio de los mártires.

2. Plotino, *Enéadas* 6.7.34, S. MacKenna trad., *The Enneads*, p. 588. P. Hadot, *Plotin*, pp. 105-135, no tiene igual sobre el ambiente del círculo de Plotino; véase ahora L. Brisson ed., *Porphyre: La Vie de Plotin I: Travaux Préliminaires*, pp. 55-140 y 231-280.

de la amenaza de una «sensibilidad contraria», su temor a que la capacidad del alma para el deleite espiritual resultara sutil e irreparablemente embrutecida por la experiencia de la copulación física, faltaba de un modo patente en Plotino. Para Plotino, los abrazos físicos de la pareja conyugal eran un reflejo muy lejano, en realidad, de la unión primigenia; pero nunca los trató como si se tratase de un espejo distorsionador y deslustrado. La unión mística del alma con lo Uno «es la explicación incluso del amor copulativo... [aunque] quienes no han conseguido alcanzar ese recuerdo no comprendan lo que ocurre en su interior».[3]

Buscando una imagen con la que transmitir la unión involuntaria pero absolutamente oportuna de cada alma con su correspondiente cuerpo, mediante un «salto» instantáneo e impensado al interior de la carne, la imagen de una pareja de enamorados cae de su pluma con magnífica soltura: un momento semejante «se parece más a un salto, instintivamente correcto, como la pareja que se mueve para satisfacer su deseo de unión sexual... lo semejante está infaliblemente destinado a lo semejante».[4]

Su actitud ante la sexualidad se parecía más a la de Clemente que a la de Orígenes. Plotino contemplaba el cuerpo desde una inmensa altura: «Su actitud es de austera y distante tolerancia».[5] Su propio régimen ascético conllevaba una absoluta castidad, aunque se desenvolvía con comodidad entre mecenas y discípulos cuya condición de casados daba por supuesta.[6] Un cuerpo bien afinado, tan vibrante como una lira bien tocada, era su ideal.[7]

Los guías espirituales paganos de la antigüedad tardía, y sus discípulos, eran capaces de imponer a sus cuerpos restricciones que hieren la sensibilidad moderna y que eran consi-

3. *Enéadas* 3.5.1, p. 191; véase Hadot, *Plotin*, pp. 65 y 73-75.

4. *Enéadas* 4.3.13, p. 272.

5. A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 229.

6. Porfirio, *Vida de Plotino* 9: Hadot, *Plotin*, pp. 71-72.

7. *Enéadas* 1.4.16, véase en especial E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, pp. 24-26, una exposición de maestro.

deradas extraordinarias incluso por sus contemporáneos. Se atenían a éstas, y al aislamiento social que tales restricciones les imponían, con un coraje impresionante.[8] Pero la renuncia que acarreaba la mayor carga simbólica no coincidía, a sus ojos, con las que habían sido valoradas por sus contemporáneos cristianos. A menudo los sabios paganos formaban parte de las clases urbanas gobernantes del Imperio. Los discípulos se los procuraban casi exclusivamente dentro de esta clase. Deseaban alejarse de sus responsabilidades en el foro, no de las de su lecho conyugal.

Dentro del círculo de Plotino, el toque de la belleza aterradora de lo Uno incluso afectaba a miembros activos del Senado romano. Éstos tenían familias previamente creadas. Era la vida pública de Roma, no la vida sexual de los romanos, lo que se vaciaba por completo de sentido para ellos al aproximarse al verdadero amor de sus almas.[9] Rogaciano había sido miembro activo de la «aristocracia administrativa» de Roma.[10] Bajo la guía de Plotino, aprendió a borrar su anterior personalidad pública. Incluso abandonó el *palazzo* de su familia para alojarse modestamente con amigos. Comiendo un día sí y otro no, su abstinencia puntillosa fue premiada con la curación de una enfermedad aristocrática: la estricta dieta curó a Rogaciano de un ataque de gota. Su renuncia más espectacular fue el rechazo de una dignidad oficial: «A la hora de ser nombrado pretor, con los lictores ya en la puerta, se negó a salir y a tener nada que ver con el cargo».[11]

Rogaciano, debemos recordar, fue contemporáneo del autor de los *Hechos de Judas Tomás*. La anécdota que divertía a quienes lo recordaban era la de haber rechazado un cargo público el mismo día de estrenarlo, no la renuncia sexual en la misma noche de bodas. Vagabundeando por Roma, Rogaciano se había convertido en el espectro de su personaje público: no era lo que muchos cristianos querrían

8. Garth Fowden, «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», pp. 33-59, en especial pp. 33-38 y 51-59.

9. *Enéadas* 6.7.34.

10. *Porphyre: Vie de Plotin: Travaux Préliminaires*, p. 109.

11. Porfirio, *Vida de Plotino* 7, p. 6.

pronto ver en sus propios héroes, un ser sexuado entre la cama y el desierto.

Nada muestra con mayor claridad la diferencia entre las concepciones paganas y cristianas de la renuncia que los escritos del discípulo editor y biógrafo de Plotino, el filósofo Porfirio. Originario de Tiro, Porfirio conoció a Orígenes en Cesarea y lo desaprobó absolutamente. En algún momento hacia el año 270, compuso un ataque devastadoramente erudito contra el cristianismo.[12] Estaba bien enterado de las opciones adoptadas por sus contemporáneos cristianos, el rechazo de los cuales era tanto más definitivo cuanto que compartía con muchos cristianos procedentes de las clases educadas un bagaje heredado de nociones morales sumamente rigurosas.

Los ideales sexuales que se fomentaban en el mundo de Porfirio, y en el de sus sucesores paganos, diferían poco de los códigos sexuales de austera disciplina que propugnaba Clemente de Alejandría para sus sabios cristianos. La vida de una familia matrimonial podía estar marcada por «la lucha por la continencia»; pero esto no significaba un rechazo absoluto de la actividad sexual sino meramente su control severo; y, con el correr del tiempo, su abandono.[13] Las alternativas más drásticas a este ideal —la conversión exaltada a

12. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.19.5-8. Los fragmentos de Porfirio en *Contra los cristianos* han sido editados por A. von Harnack en «Porphyrius, "Gegen die Christen"». Para la fecha, véase ahora Brian Croke, «The Era of Porphyry's Anti-Christian Polemic». El lector debe saber que fuertes argumentos a favor de una fecha considerablemente posterior, de alrededor de 303 d. C., y por lo tanto en un contexto muy distinto, han sido presentados por T. D. Barnes, «Porphyry *Against the Christians*: Date and the Attribution of Fragments».

13. El precepto está tomado de Henry Chadwick ed., *Sextus*, n.° 239, p. 38. Como ha mostrado Chadwick, esta colección de máximas neopitagóricas fue usada lo mismo por los cristianos que por Porfirio: Chadwick, *Senteces of Sextus*, pp. 107-116 y 141-143. Más tarde fue traducida al latín por Rufino de Aquileia, para que sirviera de guía a una pareja que había llegado a practicar la continencia después de haber tenido dos hijos. Aunque austeros, los preceptos apuntan hacia una moderación en las relaciones sexuales del mismo tipo que la que se ejerce sobre la comida (cf. n.° 240, Chadwick, p. 38), y no a una renuncia absoluta.

la virginidad permanente de las jóvenes cristianas— irritaban muchísimo a Porfirio. Hay actualmente mujeres cristianas, escribió en *Contra los cristianos*, que ignoran a san Pablo cuando éste advierte que *algunos se apartarán de la fe... al prohibírseles el matrimonio*. Habían olvidado que el apóstol admitía que *en lo tocante a las vírgenes, no tengo precepto del Señor:*

> Si está claro que una muchacha no hace bien en mantenerse virgen, ni una persona casada en renunciar al matrimonio... ¿cómo es posible que algunos que practican la virginidad armen tanto escándalo de eso y digan que están «henchidos del Espíritu Santo» y en todo que son idénticos a la que dio a luz a Jesús?[14]

Es un rachazo devastador del ideal más acariciado por Orígenes y su círculo.

En conjunto, Porfirio y sus colegas paganos daban por supuesta la austeridad sexual. No veían ningún valor simbólico especial en la renuncia sexual cuando la practicaban sus varones iguales; y pensaban que era claramente impropio, si no impío, que las mujeres jóvenes casamenteras renunciaran a su obligación con la sociedad y con los «dioses que presiden la generación» al comprometer sus cuerpos a la virginidad perpetua. La propia imagen que tenía Porfirio del cuerpo condensaba angustias sutilmente distintas. La comida, no la sexualidad, era el tema sobre el que sus criterios eran más estrictos: vegetariano riguroso, había escrito un libelo «Sobre la abstinencia de alimentos animales».[15]

La ingestión de carne animal representaba para Porfirio, mucho mejor que las pasiones ardientes de la cama, la vulnerabilidad del espíritu humano frente a la materialidad empalagosa que lo acosaba por todas partes. Igual que Orígenes, Porfirio creía que el mundo de los espíritus invisibles importunaba a las personas. Pero lo hacían del modo más si-

14. Porfirio, *Contra los cristianos*, fragmento 33, Harnack, p. 60; véase J. M. Démarolle, «Les femmes chrétiennes vues par Porphyre», p. 45.

15. Porfirio, *On Abstinence from Animal Foods*, Thomas Taylor trad.; J. Bouffartigue y M. Patillon eds., *Porphyre: De l'Abstinence*.

niestro en la mesa de comer, cerniéndose sobre la tembrosa carne roja. Su presencia era menos perceptible (lo mismo que en opinión de Orígenes) en las fantasías perturbadoras, en parte sexuales, que surgían en el «corazón» del creyente, y más en los hipidos estridentes y los pedos descontrolados de aquellos cuyos cuerpos se habían vuelto permeables a la materia del modo más desordenado a causa de la dieta laxa.[16]

La *hagneia*, una noción de pureza ritual —un reflejo visceral de prescindencia mediante el cual los devotos se esforzaban en mantener gravosas fronteras entre sus cuerpos y todas las formas de mezcolanza anómala y corruptora—, seguía siendo una fuerza a tener en cuenta entre los paganos de finales del siglo III.[17] En los círculos cristianos, el sentido de la pureza recaía con mucho mayor peso sobre la condición de la virgen continente: una fuerte carga de terror reverencial rodeaba los cuerpos de los hombres y mujeres cuya carne no había sido «corrompida» por las relaciones sexuales. Para Porfirio, el sentimiento de horror santo radicaba más bien en la boca. Hizo suyo el grito de Empédocles: que su alma pura dejara de existir:

> Antes de que esos labios comiencen su acto culpable
> sobre el espantoso alimento de la carne apetecible.[18]

Volcarse con gula sobre ese alimento carnal grosero y sanguinolento era repetir la caída del alma pura en la materia. Adoptar una dieta escasa de la que estaban excluidas todas las carnes —de ninguna manera una dieta de hambre— equivalía a detener la caída del alma por medio de un gesto de renuncia perpetua que era tan coherente, a su modo, como el cese de la actividad sexual en los círculos de cristianos encratitas.[19]

16. Porfirio, *Sobre la filosofía de los oráculos*, en Eusebio, *Preparación para el Evangelio* 4.23, *Patrologia Graeca* 21: 305B.

17. Porfirio, *Sobre la abstinencia* 1.57.2-4 y 2.46.2, Bouffartigue, pp. 89-90 y 112; Taylor, pp. 61 y 98. Véase la inscripción del templo de Lindos: F. Sokolowski, *Les lois sacrées des cités grecques: Supplément* n.° 91.1-5, p. 159.

18. *Sobre la abstinencia* 2.31.3, p. 98; Taylor, p. 85.

19. Véase en especial A. Smith, *Porphyru's Place in the Neoplatonic Tradition*, pp. 20-80.

Pero el motivo de que Porfirio rechazara comer carne era sutilmente distinto de lo que había estado en juego para los cristianos en el gesto de la renuncia sexual. Porfirio sólo pensaba en función del alma individual. Al abstenerse de carne, su alma eludía la identificación con la materia: llevaba más allá la huida de su espíritu eterno del «instinto empapado en sangre» del cuerpo.[20] No pensaba que su renuncia tuviera ninguna repercusión social inmediata, aparte de un cierto distanciamiento de los hábitos normales de la vida pública. Porfirio no afirmaba que su decisión de abstenerse de carne fuese a dar lugar a una sorprendente detención de un proceso social colectivo, como se atribuía a la renuncia al matrimonio y a tener hijos en los círculos cristianos encratitas. La preocupación de Porfirio se concentraba en el descenso y el regreso del alma. No se sentía de ninguna manera inclinado a romper el ciclo del nacimiento, la copulación y la muerte, que arrastraba a la sociedad organizada, con su ciego y jactancioso orgullo, hacia la tumba. Estas ideas quedaban fuera de sus horizontes. Para él, como para la mayor parte de los filósofos paganos, la sociedad humana no era más que una astilla clavada en el inmenso organismo, semejante a un dios, que era el universo.

En este universo, unas pocas almas vigilantes podrían nadar hasta la costa, saliendo del vacilante océano de la materia y uniéndose a sus iguales incorpóreos en su verdadera patria, más allá de las estrellas. Regresarían al mundo del espíritu donde el inconveniente de poseer cuerpo sería olvidado como si nunca hubiera ocurrido.[21] Pero el *cosmos* como conjunto, y con él la especie humana, continuaría eternamente: «neblinoso y mortecino» para los humanos atrapados en la carne, también era «sagrado y placentero» en su armoniosa inmensidad.[22] En el cosmos, las almas estaban destinadas a descender incesantemente al interior de la materia, lo

20. Porfirio, *Vida de Plotino* 22; MacKenna, p. 16.

21. Porfirio, *La cueva de las ninfas* 35, ed. y trad., Arethusa Monographs, p. 35; y ahora Robert Lamberton trad., *Porphyry: On the Cave of the Nymphs*, p. 40.

22. Porfirio, *La cueva de las ninfas* 6, p. 12; Lamberton, p. 24.

mismo que los dioses del «amor procreador» seguían tejiendo los «ropajes purpúreos» de los nuevos cuerpos humanos en el antiguo telar que es el lecho conyugal.[23]

No hubiera complacido a Porfirio saber que, al mismo tiempo que él escribía en Italia, Metodio, un maestro cristiano de Olimpos, en Licia, en la costa sudoccidental turca del Egeo, había compuesto un diálogo en alabanza de la virginidad titulado *El festín.*[24] Era un pastiche descarado de la magna obra de Platón. En lugar de presentar una reunión de caballeros atenienses sexualmente activos, el banquete de Metodio reúne a diez muchachas jóvenes que celebran la belleza de su resolución virginal. Escribiendo a instancias de una misteriosa «dama de Termeso», Metodio, el maestro varón, se mantenía como una presencia discreta. Santa Tecla era quien ocupaba el lugar de Sócrates; era ella quien evocaba el vuelo de regreso al hogar del alma de una muchacha joven, mientras se estremecía de amor innato por la belleza espiritual. Pero esta belleza eterna ya no se podía encontrar en el reino abstracto de las ideas; estaba más presente en la pureza radiante del estado virginal.[25]

Sentadas alrededor de una fuente clara, «que fluye apacible como [si fuera de] espeso aceite», el pequeño grupo estaba a la sombra del árbol *agnus castus*, es decir, del árbol sobre cuyas ramas dormían las jóvenes atenienses para calmar sus impulsos sexuales en la época de abstinencia que les imponían las fiestas tesmoforias.[26] En este *Festín* contemplamos un círculo de estudio que se parece más al de Orígenes que al de Plotino: era una asamblea introspectiva de «precursores domésticos de los monjes».[27]

El festín de Metodio no ha despertado entusiasmo en los lectores modernos: «El libro es pomposo, estrecho de miras».[28] Pero nos resulta fácil de comprender su importancia

23. Porfirio, *La cueva de las ninfas* 14, p. 17; Lamberton, p. 29.

24. Véase la introducción de H. Musurillo a *Méthode d'Olympe: Le Banquet.*

25. Metodio, *El festín* 8.2.173-175, Sources chrétiennes, pp. 204-206.

26. *Ibid.* Preludio 8, pp. 48-50.

27. K. E. Kirk, *The Vision of God*, p. 187.

28. *Ibid.*

para un lector del siglo III. En primer lugar, Metodio reconciliaba la perspectiva sumamente personal de Orígenes con las antiguas tradiciones de Asia Menor. Seguía a Ireneo de Lyon al presentar el proceso de la salvación en función del regreso, lento pero seguro, de la especie humana al estado de Adán. Este estado se había renovado en la persona de Cristo y sería recuperado, enteramente, por los santos en el momento de la Resurrección.[29]

Los horizontes ilimitados de Orígenes quedaban reducidos al delimitarlos Metodio; pero la sensación de una inercia histórica que había surgido con tanta claridad en la última gran obra de Orígenes, *Contra Celso*, estaba aún más presente en *El festín* de Metodio.[30] Cristo había vuelto a traer a la tierra la carne virginal originaria de Adán. Al derrotar al demonio dentro de aquella carne, Él había demostrado que el ser humano podía volver a ser, una vez más, en esta vida, lo que en un principio había sido Adán: un instrumento bien afinado para alabar a Dios.[31] La sociedad matrimonial establecida no se desplomó ante este mensaje, como en los *Hechos de Judas Tomás*; por el contrario, se le permitió que pasara a ocupar el fondo. El matrimonio estaba destinado a la masa anónima de fieles.[32] Se permitía que prosiguiera como una concesión a la fragilidad humana, de manera muy parecida a como se excusaba a los inválidos de tomar parte en el solemne ayuno colectivo que precedía a la fiesta de la Pascua.[33]

El proceso de la reproducción, el solemne «estremecimiento» de la copulación[34] y el ardiente «anhelo» masculino de progenie[35] —temas que nuestras vírgenes discutían, a la manera platónica, con estudiado buen humor y sorprendente minuciosidad—, se habían vuelto transparentes para la realidad superior que ellas representaban. Eran sombras pasajeras, que apuntaban hacia la única unión verdaderamente

29. Musurillo, *Méthode d'Olympe*, pp. 14-23.
30. Véase anteriormente cap. 8, pp. 245-247.
31. Metodio, *El festín* 3.7.69, p. 106.
32. 1.5.27, p. 66.
33. 3.10.78-13.89, pp. 112-122.
34. 2.2.31-32, p. 70.
35. 2.5.41, p. 80.

fecunda, la de Cristo y la Iglesia. La verdadera progenie no procedía de la copulación física sino de la predicación del Evangelio. Los placeres de la paternidad física eran un pálido reflejo de la vida auténticamente fértil de las muchachas vírgenes reunidas alrededor de su padre espiritual, un sacerdote estricto y erudito.[36]

En esta evolución, Metodio percibía un cambio, lento pero seguro, beneficioso para la especie humana. Su visión de la historia de la humanidad consistía en que la civilización iba rechazando las insatisfacciones. Presentaba la historia humana como la historia de la lenta pero segura domesticación del impulso sexual en bruto. La humanidad había comenzado por el incesto bestial y lentamente había ido progresando hasta la poligamia. Pero ahora que la tierra estaba completamente habitada, incluso la inamovible restricción matrimonial —la *sophrosyné* de las buenas esposas alabada en tantos epitafios contemporáneos del mundo griego— había dejado paso a la *aphtharsia*, la estabilidad incorrupta del estado virginal.[37] Era una visión en la que la humanidad avanzaba tranquilamente hacia la inacción, pasada hacía mucho tiempo su adolescencia briosa, afrontando el final del tiempo con «todas las pasiones» agotadas. La culminación de la historia había que verla en el pequeño grupo de muchachas consagradas de Metodio,

> donde el verde oleaje está mudo en los puertos y lejos del vaivén del mar.[38]

Detrás de este idilio callado podemos apreciar el poder de una estructura mental destinada a tener un largo futuro en el mundo de habla griega. Vista «desde un punto de vista horizontal», por así decirlo, la virginidad representaba el

36. 1.1.14, p. 56.
37. 9.1.236, p. 264, y 10.1.259, p. 286.
38. Gerard Manley Hopkins, *Heaven-haven: a nun takes the veil*, en *Poems and Prose*, W.H. Gardiner ed., p. 5 (*Where the green swell is in the havens dumb, / And out of the swing of the sea*); Metodio, *El festín* 1.2.18, p. 58: *eudion choron.*

lento amanecer de un milenio espiritual entre los santos.[39] Vista «desde un punto de vista vertical», sin embargo, el estado virginal —es decir, el hecho en concreto de un cuerpo perpetuamente inmaculado— encajaba dentro de la estructura de mediación singularmente potente.

Metodio podía haber comentado de todo corazón con el antropólogo en cuanto a que:

> El «problema» central de la religión es... restablecer alguna clase de puente entre Dios y el hombre... La «mediación» (en este sentido)... se adquiere siempre introduciendo una tercera categoría, que es «anormal» en términos de las categorías «racionales» ordinarias... El terreno intermedio es anormal, no-natural, sagrado. Es, característicamente, el centro de todos los tabúes y observancias rituales.[40]

Al crear a Adán, Dios había unido las esferas antitéticas del espíritu incorruptible y del barro quebradizo de la tierra. Sólo manteniendo el cuerpo intacto, mediante la renuncia a una sexualidad que normalmente se asocia con la persona física —es decir, al «barro» mortal y corruptible—, había podido Adán mantenerse en el Paraíso, cantando las alabanzas del Creador, como criatura de la tierra que se sumaba en solemne antifonía de las incorpóreas legiones de ángeles.[41]

De ahí que fuera esencial para Metodio negar lo que él entendió como una propuesta de Orígenes: que la carne humana podía «evaporarse» algún día por completo y convertirse en la de un ser angélico. En ninguna época han existido los humanos como seres completamente angélicos, carentes de la sólida carne y hueso de Adán y Eva.[42] Esta idea aflojaba la gran tensión del universo de Metodio. La carne humana virginal, el barro físico que en cualquier momento puede descomponerse en sexualidad y que habrá de yacer desmenuzado en la tumba hasta que sea reformado por el Creador

39. Musurillo, pp. 15-16.
40. E. Leach, *Genesis as Myth*, p. 10.
41. Metodio, *El festín* 3.6.63-64, p. 100.
42. Metodio, *Sobre la resurrección*, fragmento 1.2 y 10: PG 18:268AB y 277BC; W. R. Clark trad., *The Ante-Nicene Fathers*, 6:364 y 366.

en la resurrección de los muertos, era el tenso punto de mediación entre dos polos irreconciliables. Quienes habían aprendido, mediante un constante esfuerzo de la voluntad, a mantener su estado «anormal», como poseedores de un cuerpo terrenal al que se negaba la expresión sexual que habitualmente se asocia con los seres terrenales, podían situarse entre el cielo y la tierra. Formaban un puente sobre la inmensa divisoria que todos los pensadores de la antigüedad tardía, lo mismo paganos que judíos o cristianos, veían entre el mundo «superior» y el «inferior».[43] La virginidad, la *parthenia*, recordaba Tecla al grupo, era una palabra derivada de *para to theion*: el estado físico de virginidad hacía que los seres humanos «estuvieran cerca de lo divino».[44] En la imaginación de Metodio, el puente que cruzaba el abismo que hay entre Dios y el hombre pasaba por los cuerpos de sus muchachas vírgenes.

Precisamente es en sus sentencias más helénicas donde podemos apreciar la diferencia entre la opinión de Metodio sobre el lugar que ocupan los seres humanos en el cosmos y la que defendieron Plotino y Porfirio. Para Plotino, el alma libre del cuerpo era en sí misma la mediadora que unía los polos antitéticos del universo. El alma era un ser gozoso que se extendía desde el Único hasta rozar la fría superficie de la materia. Como la figura imponente de Atenea vista junto a las murallas de Troya, sólo la vivaz alma ligaba la tierra al cielo: pues «aunque sus pies siguen andando sobre la tierra, ha tocado los altos cielos con la cabeza».[45]

Con Metodio, es el barro frágil del cuerpo virgen, y no el alma, lo que se considera tan imponente como Atenea «que anda sobre la tierra y toca la alta bóveda del cielo».[46] Para Porfirio, el espíritu insomne de Plotino siempre se ha

43. Peter Brown, *The Making of Late Antiquity*, pp. 16-18; *The Cult of the Saints*, pp. 2-3; y «The Notion of Virginity in the Early Church», pp. 427-433, en especial pp. 432-434.

44. Metodio, *El festín* 8.1.171, p. 200.

45. Homero, *Ilíada* 4.443, en Plotino, *Enéada* 4.3.12, MacKenna, p. 270-271.

46. Metodio, *El festín* 1.1.11, p. 54.

mantenido seguro por encima del instinto de su cuerpo;[47] en Metodio, es el cuerpo virginal en sí mismo lo que se eleva por encima del vulgar barro del mundo. En estado virginal, el cuerpo disfruta de una superioridad que antaño sólo se reconocía al espíritu. Los cuerpos de las vírgenes de Metodio cuelgan como arpas bien tensadas del sauce frío e infértil, muy por encima del remolino absorbente de las aguas de Babilonia.[48]

Podemos ver, en estos leves indicios, un nuevo giro de la época. En el siglo II, la sexualidad había desbancado a la muerte, a ojos de muchos cristianos radicales, como síntoma privilegiado de la fragilidad humana. Desde Orígenes y Metodio en adelante, la ausencia de sexualidad en los pocos elegidos proporcionó a la especie humana unos nuevos mediadores. Las resplandecientes y etéreas figuras de los *daimones*, de los héroes y de las almas de los sabios, que habían unido el cielo a la tierra, sobresaliendo por encima de la especie humana en las regiones intermedias del universo platónico tardío, fueron eclipsados en la imaginación cristiana por los cuerpos de los jóvenes virginales situados en la tierra. Apacibles lámparas de aceite puro y filtrado en un mundo en tinieblas,[49] iluminaban a lo largo de las grandes vigilias nocturnas de la infancia, la adolescencia y la ancianidad, la luz auroral de la venida de Cristo.[50]

Los días del propio Metodio estaban contados. El guía tranquilo de las almas virginales se trasladó de Olimpos a Patara. Patara era un puerto de mar próximo a Caria, una provincia que presumía de un lugar de culto pagano estridentemente revitalizado, el gran santuario de Zeus en Panamara. En 312, el emperador pagano Maximino Daja visitó Caria. Su «divina presencia... iluminó» la provincia, haciendo que los bandidos de las tierras altas desaparecieran.[51] La ley y el orden regresaron a la región. Luego, el emperador se

47. Porfirio, *Vida de Plotino* 22, MacKenna, p. 16.
48. Metodio, *El festín* 4.3.99, p. 134, citando *Salmos* 136:1.
49. 6.4.141, p. 172.
50. 5.2.113, p. 146.
51. *Bulletin de correspondance hellénique* 12 (1888): 101-103.

trasladó tal vez a la costa de Licia. Metodio, el obispo cristiano y mentor de las damas bien nacidas, fue ejecutado.[52]

En la misma y última tanda de persecuciones, había aparecido una figura en Alejandría. Hizo exactamente lo mismo que había hecho Orígenes poco más de un siglo antes:

> asistió a los confesores en las minas y en las prisiones. En los tribunales de justicia demostró gran entusiasmo, levantando los ánimos de los que eran convocados a la lucha y recibiéndolos [presumiblemente con el beso de la paz] cuando iban al martirio y acompañándolos hasta el final.[53]

Y, sin embargo, no es posible imaginar un guía espiritual más distinto del joven Orígenes. Era un egipcio de edad madura, que se había criado en una aldea de Fayum. Vestía como un campesino: «una túnica sin mangas como esas con que se cubren los egipcios». Él mismo se cuidaba de lavarla, antes de ocupar una posición destacada entre los provocadores cristianos en el atrio del gobernador.[54] Sólo la túnica lo señalaba ya como un forastero en la ciudad. En tiempos de Orígenes, el emperador Caracalla había expulsado de Alejandría a los campesinos egipcios con ese mismo aspecto porque se quedaban para holgazanear en la ciudad, después de haber afluido desde el campo para participar en las festividades de Serapis.[55] Ahora, el «gran festival» era el espectáculo que proporcionaban para las iglesias del delta del Nilo, por el juicio de los mártires cristianos. Muchos de estos fervientes visitantes de Alejandría eran hombres que ya entonces eran llamados, al parecer, «monjes», *monachoi*: «solitarios».[56]

El extranjero era Antonio. Había llegado a Alejandría después de haber pasado veinte años en una fortaleza en rui-

52. T. D. Barnes, «Methodius, Maximus and Valentinus», pp. 54-55.

53. Atanasio, *Vida de Antonio* 46, R. C. Gregg trad., p. 66.

54. Los detalles completos están en la versión siríaca: R. Draguet ed., *La Vie primitive de Saint Antoine*, p. 48.

55. Pap. Giessen 40, col. 2, líneas 16-29, en A. S. Hunt y C. C. Edgar, *Select Papyri*, 2:90-92.

56. Atanasio, *Vida de Antonio* 46.

nas de los confines del desierto, atravesando el Nilo desde Arsínoe. En el siguiente capítulo daremos una breve *tour d'horizon* a fin de examinar el amplio abanico de significaciones que se habían achacado a la renuncia sexual en las distintas regiones cristianas antes de que las Iglesias de las tierras colonizadas fueran desafiadas, a lo largo del siglo IV, por los nuevos horizontes que les abría la inmensidad del desierto.

10. *Iglesia y cuerpo: Cipriano, Manes y Eusebio*

Mientras Porfirio y Metodio escribían en Italia y en Licia, una familia cristiana de la parte alta del valle del Tembris, en Anatolia, había tenido que afrontar una tragedia doméstica. Aurelio Telésforo y Aurelia Ammia, miembros de la austera Iglesia de los novacianos, enterraron a Ammia, su hija soltera. El epitafio comenzaba con frases de la antigüedad:

> ¿Cómo es que te has muerto ya... antes de la corona nupcial... arrebatada sin que sea la hora, privada del lecho conyugal?

Acababa con una visión. Al octavo día, Ammia se había aparecido en un sueño:

> No llores, padre afligido, ni tampoco tú, madre; morir es normal... Pero Jesús Cristo mi Salvador me ha reunido con los honrados; ... de manos del presbítero recibí el bautismo, la prerrogativa legal de la virginidad; llegué al cielo como una virgen pura... a disfrutar de la vida eterna entre los santos... Mi padre indolente y mi perezosa madre quisieron asustarme... Al esposar mi virginidad con Cristo les causé una tristeza insufrible.[1]

Las ideas elevadas de Orígenes y Metodio no surgieron de la nada. Reflejaban una situación nueva. Por primera vez en su historia, el cristianismo se había convertido en una religión de jóvenes. En cuanto todas las familias cristianas die-

1. W. H. Buckler, W. M. Calder y C. W. M. Cox, «A Monument from the Upper Tembris Valley», en pp. 51-57.

ron por supuesto que era obligación de los padres temerosos de Dios evitar que sus hijos cayeran en la fornicación mediante el matrimonio a edad temprana. Muchos hijos, sobre todo las muchachas, deseaban ahora permanecer solteros. Ya no era el padre, el cabeza de familia, la única persona responsable de «guardar» a sus hijas en estado virginal para el futuro matrimonio. El niño prepúber llegó a ser presentado, al menos en teoría, como el «guardián» de su propio cuerpo: como la pequeña Ammia, algunos elegían «guardar su propia carne», como vírgenes, a través de votos de continencia perpetua.[2] Incluso es posible (aunque no es nada seguro) que las familias cristianas fueran un poco menos propensas que las paganas de corte tradicional a imponer a sus hijas matrimonios excesivamente precoces.[3]

Tampoco la decisión de la muchacha de mantenerse virgen sería siempre mal recibida por la familia. Con frecuencia, ahorraba a los padres la difícil tarea de buscarle marido. Las comunidades cristianas habrían crecido rápidamente durante el siglo III: pero seguían manifestando recelo con respecto al mundo exterior. No se fomentaba que las familias cristianas casaran a sus hijos con judíos, paganos ni herejes. Como consecuencia, muchas comunidades tenían que vérselas con la *copia puellarum*, el grupo de muchachas para las que no se encontraban maridos apropiados.[4] A menudo estas mujeres optaban por una vida de continencia voluntaria,

2. Metodio, *El festín* 3.14.90, en H. Musurillo ed., *Méthode d'Olympe: Le Banquet*, p. 124, interpretando *I Corintios* 7:37 *guardar virgen a su hija*.

3. K. M. Hopkins, «The Age of Roman Girls at Marriage», pp. 309-327, en especial 319-320, y Charles Pietri, «Le mariage chrétien à Rome», en J. Delumeau ed., *Histoire vécue du peuple chrétien*, pp. 105-131. Pero ahora véase Brent Shaw, «The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations». La práctica cristiana es posible que simplemente refleje los hábitos de las distintas clases en zonas donde los matrimonios tempranos no eran tan normales como en la propia Roma. En África, se contaba que Victoria se lanzó por un precipicio antes que casarse —*Acta Saturnini* 16: *Patrologia Latina* 8: 714A—, pero puede tratarse de una leyenda posterior.

4. Concilio de Elvira, *Canon 15*, en E. F. Jonkers ed., *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*, pp. 8-9.

protegidas y apreciadas por el clero. De manera muy parecida, los jóvenes varones que encontraban difícil casarse ahora se inclinaban, en número creciente, hacia el clero u otras formas más radicales de militancia cristiana. Los *Hechos de Juan Evangelista*, que tuvieron una gran difusión en esta época, ofrecían un modelo de celibato masculino a perpetuidad muy distinto de la continencia posmatrimonial que había prevalecido en tiempos anteriores: Juan podía rezar a Dios,

> Tú que me has mantenido puro para Ti hasta la hora presente e inmaculado de la unión con mujer alguna; Quien, cuando deseé casarme en mi juventud, se me apareció y me dijo: ... «Juan, si tú no fueras mío, yo te habría permitido casarte».[5]

Por todo el Mediterráneo, la estricta presión de las cifras hizo que grupos de personas jóvenes, manifiestamente comprometidas con el estado virginal, se acumularan como témpanos flotantes alrededor de las comunidades cristianas. Las personas vírgenes que pertenecían a la Iglesia llamaban la atención de sus vecinos: a finales del siglo III, los atentados de violencia sexual contra las mujeres consagradas y las amenazas de condena a los burdeles (y ya no la mera amenaza de ejecución infamante) llegaron a ser un rasgo habitual en las persecuciones paganas de los cristianos.[6]

Este lento cambio coincidió con una rápida mutación en la dirección de la Iglesia cristiana. Dentro de la década de la muerte de Orígenes, hombres acostumbrados a la vida pública y experimentados en el ejercicio del poder aparecieron como obispos cristianos en todas las grandes ciudades del mundo romano. Pablo de Samosata, obispo de Antioquía entre 260 y 269, solía pasearse por el *ágora* leyendo en voz alta a sus clientes su correspondencia oficial. Rodeado por los coros cantores de vírgenes, tomó posesión de su cargo en

5. *Hechos de Juan* 113, en E. Hennecke ed., *New Testament Apocrypha*, 2:257.

6. Eusebio, *Historia eclesiástica* 6.5.1; *Mártires de Palestina*, en H. J. Lawlor y J. E. L. Oulton trad., *Eusebius: The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine*, p. 353, la versión siríaca más larga; Pio Franchi de' Cavalieri ed., *Martyrdom of Saint Theodotus* 13-19, pp. 69-73.

una iglesia nueva y grande, sobre un trono envuelto en cortinajes, semejante al sitial de un gobernador. Aunque sus rivales alegaron sentirse escandalizados por todo esto, Pablo era el obispo cristiano del futuro.[7] Al mismo tiempo, el obispo de Roma tenía a su servicio un personal de ciento cincuenta y cuatro personas y era responsable de abastecer a mil quinientas viudas y personas menesterosas. Absolutamente aparte de las congregaciones ordinarias, estas cifras hacían que la Iglesia cristiana de Roma fuese una corporación mayor que cualquier otra agrupación voluntaria de la ciudad.[8] Sólo a un hombre del que cabía pensar que hubiese demostrado «continencia virginal» en su vida privada podía confiársele tanto poder.[9]

La carrera de Cipriano, obispo de Cartago desde 248 hasta 258, muestra con mucha claridad hasta qué punto, en una ciudad importante del mundo latino, era útil la virginidad para las necesidades del clero católico. Cipriano era un rétor convertido. Se había criado en la atmósfera exclusivamente masculina del foro. La deliciosa indeterminación del *didaskaleion* de Orígenes, donde el hombre y la mujer «espirituales» se mezclaban como iguales, era inimaginable en este mundo tenso. Acostumbrado a tratar a sus propios clérigos varones como un *grand seigneur*, Cipriano era la última persona que hubiera tratado como iguales a las mujeres continentes.[10] Alababa a las personas vírgenes de la Iglesia con el habitual lenguaje impetuoso de la admiración;[11] pero les escribió extensamente acerca de la disciplina: «La disciplina, el guardián de toda la esperanza, el cable del ancla de la fe... el maestro de toda virtud, descuidarla significa muerte segura».[12]

7. Eusebio, *Historia eclesiástica* 7.30.8-9.

8. Eusebio, *Hist. ecle.* 6.43.11-12; véase A. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire*, p. 283. La asociación profesional más numerosa de Roma reunía entre mil doscientos y mil quinientos artesanos.

9. Cipriano, *Carta* 55.8, en W. Hartel ed., *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 3:629.

10. G. W. Clarke trad., *The Letters of Saint Cyprian*, Anciente ChristianWriters 43 y 44, es un memorable estudio sobre Cipriano en acción.

11. Cipriano, *de habitu virginum* 3, Hartel ed., p. 189.

12. 1, p. 187.

Las personas vírgenes a quienes advertía con tanta perentoriedad procedían de familias acomodadas.[13] Para Cipriano era un asunto de crucial importancia que su considerable riqueza personal únicamente se utilizara en mantener a los pobres cristianos; no debía de ninguna manera servir para ejercer presión sobre el clero.[14]

En los escritos de Cipriano, la virginidad alcanza la posición elevada que se le concedió en el mundo de lengua griega. La poderosa lógica imaginativa que situaba el cuerpo virginal como una categoría aparte que unía el cielo con la tierra brillaba por su ausencia en el pensamiento de Cipriano y en el de sus sucesores latinos. La sensibilidad religiosa de Cipriano, por contra, estaba dominada por la presencia del *saeculum*. Se enfrentaba a una sociedad romana profundamente conservadora, todavía tenazmente devota de sus antiguos dioses, detrás de cuyo rostro brutal sentía él la constante presencia del diablo y sus ángeles. De este *saeculum*, un mundo deshonesto y empapado en sangre, era de donde había arrancado él su corazón en el momento del bautismo, pasando al fuerte «lazo de hermandad» de la Iglesia cristiana.[15] Durante diez años, hasta su ejecución en 258, la disciplina de la fortificada comunidad estuvo en sus manos. Sobre esta disciplina leerían todos los católicos latinos posteriores en las obras que lo sobrevivieron.[16]

Cipriano escribió sobre los cristianos de Cartago y de Roma como grupo que hacía frente al *saeculum* «en primera línea»[17] de lo que era el año seis mil de la guerra del diablo contra la especie humana.[18] Hasta el punto de que un indicio de «debilitamiento afeminado de la firme resolución del cris-

13. 8, 9, 10 y 11, pp. 193-195: repite la frase *Locupletem te dicis et divitem*.

14. 11, p. 195.

15. Cipriano, *de bono patientiae* 15, p. 407.

16. Clarke, *Letters of Saint Cyprian*, Ancient Christian Writers, 43:17-21, subraya con razón que sólo ha sobrevivido una pequeña parte de los escritos y sermones de Cipriano y ofrece, como conclusión, un juicio sobre el hombre excepcionalmente preciso y humano.

17. Cipriano, *Carta* 13.2.1, p. 505, trad. de Clarke 43:83.

18. Cipriano, *Ad Fortunatum* 2, p. 317.

tiano» podría resultar desastroso para la Iglesia.[19] La concepción del cuerpo que Cipriano legó, con decisivos efectos, a Ambrosio, Jerónimo y Agustín estuvo determinada por esta preocupación avasalladora. La «carne» del cristiano era un baluarte contra el *saeculum*. Esta «carne» podía estar «dedicada a Cristo», como en el caso de los hombres o mujeres vírgenes. La conservación de la integridad corporal era un asunto de la mayor importancia.[20] Pero el cuerpo no podía colocarse aparte, en un estado de pureza sobrenatural, donde las flaquezas del barro mortal se consideraban suspendidas, como entre las apacibles discípulas de Metodio de Olimpos. La «carne» señalaba, para Cipriano, un punto de peligro perpetuo, una avanzadilla de la personalidad en tensión presta a recibir las miriadas de golpes que da el mundo. Aunque frágil en sí y de por sí, y notoriamente expuesto a la tentación sexual, el cuerpo no estaba tan socavado por el «fuego» oculto de la sexualidad que arde en su interior cuanto en peligro de ser influido, desde fuera, por la siniestra fuerza seductora del mundo.[21] Hombre de poder, Cipriano sabía demasiado bien, por sí mismo y por sus colegas turbulentos, lo que significaba para el cristiano estar cercado no sólo por la sexualidad sino por las más opresivas y devastadoras inclinaciones «mundanas» de la cólera, los celos y el orgullo eclesiástico.[22]

El *saeculum* dejaba caer sus golpes más terribles sobre la carne de los mártires y los *confesores*. Hay una preocupación por los aspectos físicos en los escritos de Cipriano que choca con la sensación de la carne como una pesada frontera y bajo constante peligro de violación. La «gloria» del martirio se despliega como una especie de flor roja oscura en estas pági-

19. Cipriano, *de zelo et livore* 2, p. 420: es difícil verter al inglés todo el peso que tenía cada una de las palabras para un lector romano: *ut molliat Christianam vigorem.*

20. Cipriano, *Carta* 62.3, p. 699: *membra Christo dicata et ad aeternum continentiae honorem pudica virtute devota.*

21. Cipriano, *de dominica oratione* 16 y 31, pp. 276 y 289.

22. Cipriano, *de zelo et livore* 2, p. 420.

23. Cipriano, *Carta* 10.5, p. 495, la frase es de un *confessor*; cf. *Carta* 21.1, p. 530, y Clarke, 43:324 en nota 21.

nas.[23] El vino tinto de la Eucaristía fortalecía a los miembros de su rebaño.[24] Los preparaba para soportar la visión de su propia sangre al derramarse «para apaciguar con su glorioso torrente las llamas y los fuegos del infierno».[25] El temor a la muerte y al dolor físico, y no al sutil picotazo de la tentación sexual, era el enemigo más insistente que el cristiano debía aprender a superar. El control de la sexualidad era tan sólo un ejemplo —y no un ejemplo demasiado relevante— de la necesidad que tenía el cristiano de dominar un cuerpo sometido al inmenso dolor del mundo. Para Cipriano, «seguir a Cristo» era nada menos que un martirio diario.[26]

En los escritos de Cipriano, el cuerpo del cristiano emergía como un microcosmos de la condición amenazada de la Iglesia, que en sí era un cuerpo compacto, firmemente refrenado por la inconmovible voluntad otorgada por Dios a su cabeza y voluntad rectora, el obispo.[27] Como un gran organismo, debía rechazar, con visceral «intolerancia», la mácula letal del sacrificio pagano.[28] No debe permitir que la penetren las aguas contaminadas de la herejía.[29] El gran cuerpo colectivo de la Iglesia tenía que ejercer una disciplina constante, no fuera a ser descompuesta por los «impulsos ciegos y descontrolados» de sus propios miembros revoltosos.[30] Lo mismo el cuerpo que la Iglesia eran presentados en función de la vigilancia constante, a la que la presión incesante de *sauculum* no concede respiro. Era un mensaje sombrío, cuyas consecuencias no desaparecieron entre los sucesores de Cipriano en el mundo latino, Ambrosio y Agustín.

Pasar de Cartago al Mediterráneo oriental es entrar en un mundo distinto. Como únicamente podía esperarse de una

24. Cipriano, *Carta* 57.2, p. 652.

25. *Ibid.* 10.2, p. 491, traducción de Clarke 43:72.

26. S. Deléani, *Christum Sequi. Étude d'un thème dans l'ouvre de saint Cyprien*, pp. 89-95.

27. Cipriano, *Carta* 59.5, p. 672; véase ahora Joyce E. Salisbury, «The Bond of Common Mind': A Study of Collective Salvation from Cyprian to Augustine», pp. 236-240.

28. Cipriano, *de lapsis* 25, p. 255.

29. Cipriano, *Carta* 73.6, p. 783.

30. *Ibid.* 45.2, p. 601.

región que ya había producido los *Hechos de Judas Tomás*, Siria era una «zona sísmica». La región situada entre Antioquía y el Tigris irradiaba las formas típicas de cristianismo radical. Alrededor del 200, un obispo condujo a los habitantes de toda una aldea a lo alto de las montañas para procurar el advenimiento del Señor. Detenidos como bandoleros por el gobernador local, fueron puestos en libertad gracias a los buenos oficios de la devota esposa del gobernador, que era cristiana.[31] Se trata de un atisbo directo del futuro, cuando las tierras altas de Siria sean recorridas por hombres santos errantes y salpicadas por los pilares de los monjes estilitas.

En Siria, el cuerpo continente no era, como sí era para Cipriano, una imagen de la disciplina compacta y resuelta de una Iglesia acosada. Tampoco era una anomalía fascinante, situada entre el cielo y la tierra, como en *El festín* de Metodio. Era un signo vivo de la inminente conclusión de la época actual, una bolsa de «antimateria» que amenazaba con disolver los sólidos cimientos del orden social. Estas concepciones creaban una considerable tensión en la comunidad establecida. La *Carta sobre la virginidad*, atribuida a Clemente de Roma, bien pudo ser escrita en el siglo III.[32] Muestra una Iglesia habituada a la noción de familia continente, pero no tan bien equipada para ocuparse del abrupto incremento del número de jóvenes solteros con inclinaciones apostólicas.

A éstos se los llamaba los «caminantes». Estaban consagrados a una vida de santo vaganbundeo «en pos del reino».[33] Varones inmaculados, dotados con más «amor y ocio» de lo que era bueno para ellos,[34] formaban una muchedum-

31. Hipólito, *Comentario sobre Daniel* 4.18, en N. Bornwetsch y H. Achelis eds., *Griechistliche Schriftsteller* 1:230-232.

32. A. Adam, «Erwägungen zur Herkunft der Didache», p. 24, propone 170 d. C., yo preferiría una fecha del siglo III. El texto plantea problemas de por sí: véase A. Guillaumont, *Annuaire du Collège de France* 1981-1982: 432-433. Cito el texto siríaco en la traducción latina de *Patrologia Graeca* 1. H. Duensing, «Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit», proporciona una traducción al alemán.

33. Pseudo-Clemente, *Ad Virgines* 1.2, *Patrologia Graeca* 1: 379B y 3, 385C.

34. *Ibid.* 1.3: 385B.

bre colorista mientras peregrinaban de una aldea a otra. Sus largas invocaciones exorcísticas, como las grandes oraciones de los *Hechos apócrifos*, eran la retórica de un hombre pobre.[35] Llevaban consigo las artes de cantar los salmos y de recitar las Escrituras, lo que llenó los caminos de Siria con el sonido de sus salomas espirituales.[36] Cuando en una aldea no había cristianos, debían mantenerse en silencio, no fuera a ser que los tomaran por músicos ambulantes (!).[37] Cuando llegaban a las casas de los creyentes, las mujeres se debían reunir en el fondo y ponerse modestamente en fila para recibir de ellos la «paz del Señor»:

> las mujeres y las doncellas se envolverán las manos en sus ropas; y nosotros también, con circunspección y con los ojos alzados, envolveremos la mano derecha en nuestras ropas; y ellas se acercarán y nos harán el saludo en nuestra mano derecha, envuelta como estará en nuestras ropas. Luego iremos a donde Dios permite.[38]

Aquellos hombres eran tan estrictamente controlados porque tenían que ser irreprochables. Como Judas Tomás, llevaban en su propio cuerpo la persona de Jesucristo. Precisamente en su condición virginal y desarraigada se sentía Su presencia en las aldeas y las ciudades de Siria: «El cuerpo que nuestro Señor llevaba y con el que soportó Su conflicto en este mundo, lo tomó de una santa virgen... ¿No deseas tú ser cristiano? Imita a Cristo en todo».[39]

Más hacia el este, en el ambiente autosuficiente de una aldea sectaria próxima a la nueva capital sasánida de Ctesifonte, sobre el Tigris, el joven Manes se crió en contacto con el cristianismo al que los apóstoles de los *Hechos apócrifos* aportaron sus indiscutibles paradigmas para la acción cris-

35. *Ibid.* 1.12: 409A.
36. Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pp. 28-29.
37. *Ad virgines* 2.6: 433A.
38. *Ibid.* 2.2: 421BC, M. P. Pratten trad., *The Ante-Nicene Fathers*, 8:61.
39. *Ad Virgines* 1.6: 391A.

tiana.[40] A la edad de doce años, en 228/229, Manes tuvo la primera de una serie de visiones que lo convirtieron en el fundador de la única religión universal e independiente que se ha desprendido de la tradición cristiana.[41] En 276 fue horriblemente martirizado por el rey de reyes persa. Antes de 300, los misioneros maniqueos habían establecido la nueva Iglesia de su fundador en Edesa, Antioquía, Alejandría y Cartago.[42] La súbita aparición de una nueva «iglesia» más, representada por los pálidos «elegidos» maniqueos, puso de manifiesto la fuerza de la tradición cristiana siria. La idea del extranjero errante, con su cuerpo continente dotado del poder de hacer temblar los reinos de la tierra,[43] no había perdido en absoluto su atractivo en el Oriente Próximo cristiano de finales del siglo III.

Manes había crecido entre seguidores de Elchasi, un dirigente judeocristiano del siglo II. Éstos vivían en un caserío de la ribera del Tigris. Era una aldea de graves cabezas de familia, cuidadosos de comer únicamente el pan que había sido cocido en sus hornos «puros» y de alimentarse exclusivamente de sus campos «puros». A menudo se limpiaban el cuerpo de las manchas que les causaba un mundo contaminado mediante baños rituales.[44] Manes se liberó él solo de la

40. Los antecedentes comunes se explican muy bien en H. J. W. Drijvers, «Odes of Solomon and Psalms of Mani: Christians and Manichaeans in Thrid-Century Syria», en R. van den Broeck y M. J. Vermaseren eds., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel*, pp. 117-130, ahora en *East of Antioch*.

41. Éste no es lugar para aducir una bibliografía completa de los estudios modernos sobre el maniqueísmo. S. N. C. Lieu, *Manicheism in the Later Roman Empire and Medieval China*, moviliza gran erudición y una bibliografía puesta al día. Para las páginas que siguen, mi principal deuda es con H. J. W. Drijvers, «Conflict and Alliance in Manicheism».

42. Peter Brown, «The Diffusion of Manicheism in the Roman Empire», en *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, en especial pp. 97-105.

43. *Kephalaia* 76, en H. J. Polotsky ed., *Manichäische Handschriften der staalichen Museen Berlins 1: Kephalaia* 181.21-25, y 77, p. 189-23-26.

44. Sabemos esto gracias al notable descubrimiento reciente de un papiro que contiene una biografía de Manes: primera noticia en A. Henrichs y L. Koenen, «Ein griechischer Mani Codex» (P. Colon. inv. n.° 4780),

meticulosidad autolimitante de sus conciudadanos poniendo el énfasis en la bancarrota absoluta del cuerpo. ¿Cómo se podía esperar que la «sangre y la bilis y la flatulencia y los excrementos vergonzosos»,[45] este «molde de corrupción»,[46] se limpiaran mediante simples lavados exteriores? De por sí, el cuerpo era una causa perdida. La primera visión de Manes fue de su auténtica personalidad, de su espíritu: el Gemelo. De este Gemelo aprendió un mensaje confiado a su alma antes de que ésta entrara en su cuerpo: «Antes de que me vistiera con este instrumento y antes de que fuera conducido a esta carne detestable, y antes de que me vistiera con su embriaguez».[47]

No obstante, la concepción que Manes tenía del cuerpo no era absolutamente negativa. Los cuerpos de los creyentes, si se mantenían santos mediante la continencia, podían jugar un papel nada menos que en la redención del universo. El drama cósmico que le había sido revelado a Manes era más optimista que ningún otro sistema gnóstico anterior.[48] El mundo físico estaba profundamente corrompido; pero no se trataba de una caída irrevocable. Justo por debajo de su superficie brillaba apagadamente la esperanza de una gran liberación, que sería traída, sobre la tierra, por la Iglesia verdadera, de Manes.

En el mito maniqueo, sólo una pequeña porción del Reino de la Luz, un lugar de pureza inmaculada, la lejana patria que añoraba el alma, había sido devorada por el Reino de las

---

Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (1970) 5:27-216, y posteriormente editado, traducido y comentado en la misma publicación (1975), 19:1-85; (1978) 32:87-199; (1981) 44:201-318 y (1982) 48:319-377. El documento ha sido traducido al inglés hasta la p. 99 por R, Cameron y A. J. Dewey, *The Cologne Muni Codex; «Concerning the Origin of His Body»* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979).

45. *Mani Codex* 81.8 ss., Cameron y Dewey trads., p. 65; cf. 84.1 ss., p. 67.

46. 81.1 ss., p. 65.

47. 22.8 ss., p. 23.

48. Esto ya estaba claro para S. Petrément, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, pp. 196-197, y ahora lo recalca Drijvers, «Conflict and Alliance», pp. 102-105.

Tinieblas. A primera vista, el universo visible podía parecer una mezcla caótica de Luz y Tinieblas, con las Tinieblas aferrando a la Luz en un abrazo asfixiante. Pero este universo albergaba en su interior la esperanza de su redención. Había sido sutilmente reconstruido, por el Padre de la Luz, después del primer impacto catastrófico de los poderes de las Tinieblas. Toda la «Luz», es decir, el espíritu puro, que estaba atrapado en sus profundidades, era susceptible de salvación. Los maniqueos veían el mundo físico que los rodeaba menos como una prisión que como un crisol amorosamente construido. Mediante procesos misteriosos e infalibles, el Padre de la Luz destilaba del mundo físico las esencias espirituales preciosas que habían estado envueltas, sólo durante un breve tiempo, en la materia extraña.[49]

Por lo tanto, los maniqueos aprendían primero a levantar los ojos al cielo, a adorar «las luminarias», el Sol y la Luna.[50] En éstas veían la salvación de sus propias almas que se representaba con tranquilizadora constancia muy por encima de sus cabezas. Cada mes que la Luna crecía con las partículas de luz que se elevaban del mundo, recorriendo su camino hasta el lugar definitivo de reposo en el Reino de la Luz, que estaba situado un poco más allá de la ardiente pureza del Sol.[51] Mirar al Sol era ver una puerta del Reino de la Luz que se balanceaba abierta: era contemplar la propia huida final de la materia. Oler el perfume que brotaba de las flores delicadas y de las malezas cargadas de incienso de Irak era tomar agudamente conciencia del inmenso amor del Sol, que perseguía a las almas de los justos, atrayéndolas a su antiguo hogar.[52]

El cuerpo humano era un microcosmos de ese universo. Una profunda mazmorra para los no iluminados, se volvía un activo agente de salvación, un crisol en miniatura, des-

49. La imagen procede de un texto chino: A. Chavannes y P. Pelliot, «Un traité manichéen retrouvé en Chine», *Journal asiatique* (1911) ser. 10:18, p. 155; pero está implícita en todas las fuentes occidentales; véase C. R. C. Allberry ed., *Manichaean Psalmbook*, salmo 223; 11:3-10.

50. Salmo 265, p. 83.19 ss.

51. *Kephalaia* 65, p. 158.26-159.4.

52. *Ibid.* p. 160.1-3.

pués de que el poder del mensaje de Manes hubiera descendido sobre él. De ahí su importancia vital para la Iglesia maniquea de los «Elegidos»: «a los Elegidos los he escogido yo y [a través de ellos] el camino hacia las alturas».[53]

Los cuerpos de los Elegidos estaban lejos de ser tratados como detritos repugnantes cuyo destino físico carecía de importancia para sus dueños. Todo lo contrario. Eran el Sol y la Luna venidos a la Tierra.[54] Los solemnes rezos de los Elegidos adelantaban la liberación del mundo. Sus comidas rituales dejaban en libertad la luz atrapada que lucía tan visiblemente debajo de las brillantes pieles de las frutas y verduras: eran solemnes representaciones, mediante los procesos primigenios de la ingestión y la digestión, de la liberación de todas las almas de los colmillos de la materia. La comida rígidamente controlada de los Elegidos invertía la gula indiscriminada y devoradora del Reino de las Tinieblas.[55]

La masa maniquea, los catecúmenos u *oyentes*, estaban ligados a los Elegidos por los vínculos más íntimos posibles. Los alimentaban.[56] La comida que los *oyentes* procuraban a los pálidos peregrinos pasaba a través de sus cuerpos sagrados al Reino de la Luz. Esta relación muy ritualizada permitía a los seglares maniqueos desempeñar un papel en la consecución de la victoria del bien sobre el mal. Los Elegidos y los catecúmenos colaboraban en la realización de «la justicia que un hombre puede conseguir en su cuerpo».[57] En el sentido más concreto, los cuerpos puros de los Elegidos eran esenciales para el gran proceso de destilación que conduce a la salvación de la luz aprisionada dentro del universo. De forma lenta pero segura, irían bombeando a su fuente

53. *Mani Codex* 67.8, p. 53.

54. *Kephalaia* 87, p. 218.15-21.

55. Agustín, *Confesiones* 4.1.1.

56. Brown, «Diffusion of Manichaeism», *Religion and Society*, pp. 108-110. Véase en especial *Pap. Rylands* 469.25-26, en A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, p. 53, y los fragmentos de un documento maniqueo encontrado en Teveste, norte de África: *Patrologia Latina: Supplementum* 2:1378-1380.

57. *Kephalaia* 80, p. 192.14.

la dulce agua que hay debajo de los Hijos de la Materia.[58]

La Luz irá a la Luz,
la fragancia irá a la fragancia...
La Luz regresará a su lugar,
la Oscuridad caerá y no volverá a levantarse.[59]

De ahí la doble actitud hacia la sexualidad que caracterizó al maniqueísmo durante los siglos siguientes. Por una parte, la sexualidad era una fuerza poderosa. Para Manes compendiaba el impulso perpetuo, avariento y excitado que fue la primera causa de que se extendiera el Reino de las Tinieblas, como una mancha de aceite contaminante, sobre el Reino de la Luz. El deseo sexual y la procreación representan el horror opuesto a la verdadera creación. La sexualidad era el principio de la proliferación insensata:

> una naturaleza de la que no existe constructor ni creador ni hacedor... La copulación de los hombres con las esposas procede de este tipo de suceso. Cuando se está saciado de comida carnal, la concupiscencia se excita. Los frutos de la generación se multiplican de este modo.[60]

Por otra parte, los maniqueos creían que el instinto sexual podía ser trascendido por completo: podía desterrarse para siempre de la personalidad. Los Elegidos eran capaces de desempeñar su función cósmica porque el deseo sexual ya había sido excluido de su yo más profundo con tanta seguridad como la comida contaminada se mantenía alejada de sus santas bocas. Ocasionalmente, el poder del pecado revivía en sus cuerpos. Pero se sostenía que esto era debido, en buena medida, a descuidos en la dieta;[61] no afectaba el alma plena de luz,

58. *Salmo* 246, p. 54.29.
59. *Libro de Salmos: Salmos de Tomás* 8, p. 215.2.
60. Hegemonio, *Acta Archelaei* 166-8, en C. H. Beeson ed., *Griechische christliche Schrifsteller*, 16:26-27; compárese *Salmo* 139, p. 40.29-30: «El fuego que hay dentro del cuerpo es una cuestión de comer y beber».
61. *Kephalaia* 86, p. 216.22-23.

pero debe saberse que los poderes de la Luz son buenos. El Principio y el Final [el primero y el último estado de pureza inmaculada antes de que las tinieblas cayeran sobre el Reino de la Luz] se mantienen claros delante de uno.[62]

Es extremadamente difícil saber qué significaba el maniqueísmo para los partidarios normales de la Iglesia de Manes. Es fácil exagerar el impacto que tuvieron sobre ellos los poderosos mitos de Manes. No se esperaba de ellos que se vieran a sí mismo ni trataran de comportarse como los austeros Elegidos. A diferencia de los Elegidos, los *oyentes* eran hombres y mujeres casados. No habían sufrido una definitiva mutación de su personalidad. Tenían que estar dispuestos a esperar, ayunando y observando abstinencia sexual por lo menos cincuenta días al año,[63] hasta que el lento girar del universo pusiera a sus almas en libertad para unirse a las de los Elegidos en el Reino de la Luz. Aunque la visión que tenía Manes de la condición humana pueda ser sombría, el maniqueísmo mantenía la exaltada esperanza de sus antecedentes encratita y gnóstico. El cese total del deseo era posible para unos pocos. Entre los Elegidos no había sitio para la angustiosa atención a la fragilidad de la voluntad y a las fantasías sexuales que pululaban espontáneamente dentro del corazón y que caracterizaron el pensamiento de los Padres del Desierto y de Agustín. El instinto sexual cuya fuerza se limita a los pasajeros «ropajes exteriores» del cuerpo no hablaba a los Elegidos continentes de ninguna debilidad de su propia alma inmaculada e incorruptible. Esta alma ya estaba imbuida de luz.

Para los clientes casados, los Elegidos eran ventanas por donde entraba la luz del sol de un mundo distante. Sólo conocemos las meditaciones de un único *oyente* maniqueo: las del joven Agustín de Cartago, en la década de 370. Durante todo el tiempo que asistió a las ceremonias de los Elegidos, vivía escrupulosamente con una concubina. No hay razón para suponer que, como *oyente*, hubiese interiorizado las te-

62. *Ibid.* 33, p. 94.28.
63. *Ibid.* 91, p. 233.3-7.

nebrosas actitudes hacia la sexualidad habituales entre los Elegidos, los guardianes de los mitos esotéricos de Manes. La gran mutación, asociada con la redención de todos los sistemas gnósticos, sencillamente no le había sobrevenido aún. Los himnos solemnes de los Elegidos hablaban de un estado perfecto que sin lugar a dudas le quedaba fuera de su alcance, al margen de su propia experiencia. Se encontró rogando fervientemente «castidad y continencia... ¡pero no ahora mismo!»[64]

Las comunidades cristianas del Mediterráneo oriental pronto llegaron a comprender que los Elegidos maniqueos eran tan perturbadores como los apóstoles peregrinos de su propia tradición. Los héroes y las heroínas de los *Hechos apócrifos* eran también héroes y heroínas de la Iglesia maniquea.[65] Pero los maniqueos eran hombres y mujeres reales: a todo lo largo de los siglos III y IV, Pablo y Tecla recorrieron juntos los caminos de Siria bajo la forma de pequeños grupos de «Elegidos», hombres y mujeres, que iban de ciudad en ciudad. Como miembros de los «Elegidos», las mujeres maniqueas hacían largos viajes misioneros con sus iguales varones. Los obispos cristianos creían que las mujeres maniqueas eran capaces de actuar como portavoces en los debates públicos.[66] Estas figuras austeras y muy viajadas venían a caer en el corazón de las comunidades cristianas. Llegaban con la inquietante desenvoltura de ser completamente extranjeros. Llevaban consigo un toque de la grande y terrible libertad que se asociaba con el cristianismo radical de Siria, trasladándolo fuera de su patria y a las calles de Antioquía, de Cartago y de Alejandría.

Alzaban la cruz sobre sus cabezas, iban de aldea en aldea.
Se perdían por el camino hambrientos, sin un pan entre
[las manos,

64. Agustín, *Confesiones* 8.7.17.

65. *Libro de Salmos: Salmoi Sarakotôn*, p. 143.4-16.

66. *Marc le Diacre: Vie de Porphyre* 85 y 87-90, en H. Grégoire y A. Kugener eds., *Collection Budé*, pp. 66-70. Pero este encuentro puede ser ficticio.

Caminaban entre el calor sedientos, sin agua para beber.
Entraban en las aldeas sin conocer a una sola persona,
Eran bien recibidos en nombre de Él.[67]

Necesitamos recordarnos a nosotros mismos que Manes, Cipriano y Plotino fueron casi contemporáneos y que Constantino nació, aproximadamente, en los mismos años en que Antonio se había trasladado a las afueras de su aldea, siendo un joven de entre dieciocho y veinte años. Antes del año 300, el ascetismo cristiano, asociado sin excepción con una u otra forma de renuncia sexual a perpetuidad, era un rasgo bien asentado de la mayor parte de las regiones del mundo cristiano.

La forma que adoptaba esta renuncia era sumamente variada. En cada zona, la renuncia sexual llevaba consigo un mensaje significativamente distinto y conducía a la creación de una pauta de vida distinta dentro de las iglesias locales. En el Occidente latino, la «santidad de la continencia de la carne»[68] tendía a gravitar alrededor del clero de la Iglesia católica. Lo definía como «santo» sacerdocio, sometido a un estado de perpetua abstinencia ritual. Un poco antes del año 303, el concilio de Elvira, en el sur de España, declaró que los «obispos, sacerdotes, diáconos y demás miembros del clero relacionados con la liturgia debían abstenerse de sus esposas y no engendrar hijos».[69] Estos clérigos podían estar casados y tener familia: pero la idea de que continuaran cohabitando con sus esposas mientras servían en el altar se consideraba cada vez más escandalosa.

En Asia Menor, las inscripciones y algunas referencias dispersas sugieren la existencia de un mundo olvidado de grupos de ascetas cristianos. Era posible que un muchacho joven, como Teodoto de Ancira, fuera educado «en el ascetismo», contra la voluntad de sus padres, por una virgen madura, Tecusa, y por siete vírgenes de su iglesia —y no por los

67. *Libro de Salmos: Salmos de Heráclides*, p. 195.8-12.

68. *Martirio de los santos Mariana y Santiago* 3.1, en H. Musurillo ed., *The Acts of the Christian Martyrs*, p. 196.

69. Concilio de Elvira, *Canon* 33, Jonkers ed., pp. 12-13.

clérigos— que se singularizarían como dirigentes de los cristianos en época de persecución. Teodoto y sus compañeros puede que fueran montanistas. Pero no estaban solos: una secta local de *apotactitae*, de «renunciantes», reclamaba a los vírgenes para sí.[70]

Las aldeas encratitas estaban desperdigadas por toda el Asia Menor y la Siria septentrional. Protegidas de las atenciones de los más ortodoxos obispos de las ciudades por las grandes extensiones de la meseta de Anatolia y por las montañas del norte de Siria, estos pequeños grupos mantenían el celibato, al menos para las viudas y los viudos, y se distinguían de sus vecinos más laxos por sus estrictos tabúes sobre la carne, el vino y la vestimenta.[71] Los hombres y las mujeres cuyas opiniones conocemos por sus sólidas losas sepulcrales no eran evidentemente los extranjeros errantes que encontramos, al descender de las laderas de la meseta de Anatolia, en las llanuras de Siria y el alto Tigris. Los «caminantes», a los que se habían sumado los «Elegidos» maniqueos, continuaban desplazándose a oleadas desde Irán a Antioquía.

En todo el norte de Mesopotamia, los «hijos y las hijas de la Alianza» seguían siendo el núcleo emblemático de la Iglesia.[72] Personas serias, urbanas y fundamentalmente acomodadas, a menudo escondidos en sus propias casas familiares, los miembros de la Alianza no eran vagabundos estrafalarios. El hombre que los había exhortado, Afraates, «el sabio persa», obispo y maestro en el mercado Mosul, era el modelo de su tranquila forma de vivir: «un hombre sere-

70. *Martirio de san Teodoto* 13-19, ed. de' Cavalieri, pp. 69-73; véase ahora Stephen Mitchell, «The Life of Saint Theodotus of Ancyra», pp. 102-103.

71. Véase en especial W. M. Calder, «The Epigraphy of the Anatolian Heresies», en W. H. Buckler y W. M. Calder eds., *Anatolian Studies: Presented to W. M. Ramsay*, y los datos, reunidos a partir de una gran variedad de fuentes, por G. Blond, «L'"hérésie" encratite vers le fin du quatrième siècle».

72. Afraates, *Demostratio* 6: «Sobre los hijos de la Alianza», en J. Parisot ed., *Patrologia Syriaca*, 1:243-312. Este texto combina unos magníficos exhortos con unas reglas notablemente moderadas.

no y dulce de naturaleza».[73] En una región donde había grandes comunidades judías, situada al borde del confiado imperio zoroástrico de Irán, estos célibes dignos planteaban un desafío directo a sus vecinos casados: «Vosotros habéis recibido una maldición», se quejaban los judíos a Afraates, «y habéis multiplicado la esterilidad».[74]

En la memoria que redactó Eusebio, obispo de Cesarea, sobre los mártires de Palestina en los tiempos de la Gran Persecución, encontramos a miembros del clero, en las ciudades y en los pueblos, que ya disfrutaban de una reputación personal por su extremado ascetismo: Procopio de Eleuterópolis, por ejemplo.

> era en verdad un hombre de Dios; pues desde antes del martirio había dedicado su vida a la filosofía, y desde niño había abrazado la castidad y la forma de vida más rigurosa... Su carne era el pan y la bebida el agua, que eran su única comida cada dos o tres días... sus meditaciones sobre las palabras divinas no las interrumpía ni de día ni de noche.

Debido a sus protestas excepcionalmente poco políticas en la corte del gobernador de Cesarea, Procopio se ganó el martirio que Antonio había buscado en vano, casi en la misma época, en Alejandría.[75]

En Egipto, el propio Antonio no era en absoluto un innovador. Justo en la aldea más próxima encontró a «un anciano que había practicado desde su juventud la vida solitaria». Siendo joven, Antonio había viajado por el Fayum, buscando el consejo de los ascetas que ya estaban instalados al borde del desierto.[76] El desierto profundo, el *Panerémos*, al que se retiró más adelantada su vida, no inventó el ascetismo de los monjes del siglo IV en mayor medida que los in-

73. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, p. 29.

74. Afraates, *Demostratio* 18.1, Parisot, p. 817; véase J. Neusner, *Aphrahat un Judaism: the Jewish-Christian Argument in forth-century Iran*, para una traducción y un útil comentario.

75. Eusebio, *Mártires de Palestina* 1.1, Lawlor y Oulton trads., pp. 332-333.

76. Atanasio, *Vida de Antonio* 3-4.

hospitalarios bosques del Nuevo Mundo crearon el puritanismo de los Padres Peregrinos. Únicamente proporcionó al ascetismo una nueva libertad con la que seguir los ideales y las prácticas que habían llevado consigo al desierto desde las iglesias de sus pueblos.

Antes de que la Gran Persecución hubiera concluido en Oriente, en 313, Eusebio de Cesarea, el admirador de Orígenes, reciente autor de la triunfante *Historia de la Iglesia* y futuro panegirista de Constantino, se encontró libre para comenzar una detallada impugnación de la erudita obra de Porfirio *Contra los cristianos*. Su *Preparación* y su *Demostración del Evangelio* iban a suponer la definitiva aniquilación del gran filósofo: fueron «las más majestuosas y desdeñosas de todas las polémicas».[77]

Para Eusebio, la victoria del cristianismo en el mundo romano implicaba, asimismo, la victoria de una elite dentro de la Iglesia cristiana. En un pasaje memorable a comienzos de su libro *Demostración del Evangelio*, Eusebio esbozaba el resultado de la revolución que hemos seguido hasta aquí:

> Dos formas de vida dio, pues, el Señor a Su Iglesia. Una está por encima de la naturaleza y más allá de la vida humana ordinaria; no admite el matrimonio, la maternidad, la propiedad ni la posesión de riqueza... Al igual que algunos seres celestiales, éstos contemplan abajo la vida humana, realizando las tareas del sacerdocio de Dios Todopoderoso para toda la especie...
>
> Y la forma más humilde y más humana impulsa a los hombres a unirse en nupcias puras y hacer hijos, a cuidarse del gobierno y dar órdenes a los soldados que luchan por la justicia; les permite tener ánimos para cultivar la tierra, para el comercio y para los demás intereses seculares, así como para la religión.[78]

La clara estructuración del cristianismo como una religión de dos «formas» se convirtió en tal lugar común y per-

77. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 175.

78. Eusebio, *Demonstratio Evangelica* 1.8, *Patrologia Graeca* 22: 76C, en W. J. Ferrar trad., *Eusebius: The Proof of the Gospel.*

duró tanto tiempo en Oriente y Occidente,[79] que es importante retroceder un poco para valorar el significado de las palabras de Eusebio.

En los siglos I y II, estuvo lejos de ser inevitable que una división tan tajante fuese a caracterizar a la Iglesia cristiana. La cristiandad, basada exclusivamente en las familias matrimoniales, como se decía implícitamente en las cartas pseudo-Paulinas y defendía con decidida elegancia un hombre como Clemente de Alejandría, podría haber ganado una indiscutida preeminencia en toda la cuenca mediterránea. Éste hubiera sido un cristianismo asociado con la rigurosa disciplina sexual y marcado por el temor a las mujeres; pero no necesariamente habría sido un cristianismo partidario de la renuncia absoluta a toda actividad sexual, excepto, quizás, para unas pocas personas continentes después del matrimonio: viudas y clérigos. De haber prevalecido tal cristianismo, los códigos sexuales habituales en el mundo mediterráneo de la antigüedad tardía sin duda se habrían endurecido. Una sexualidad monógama y muy disciplinada, acompañada del estricto control que ejercían los hombres sobre las mujeres y los mayores sobre los jóvenes, habría sido la norma.

Los concilios y las disposiciones eclesiásticas a lo largo del siglo III muestran que la mayoría silenciosa de los cinco millones de cristianos, más o menos, que vivían en el Imperio Romano alrededor del año 300 estaba poco menos que dispuesta a aceptar una moralidad de disciplina sexual tan señaladamente puritana como la que sigue prevaleciendo en los territorios islámicos del Mediterráneo. Los obispos reunidos en Elvira dedicaron treinta de sus ochenta y una normas a cuestiones relativas al matrimonio y a las infracciones sexuales; una cuarta parte de todas sus decisiones suponía imponer mayor control que hasta entonces sobre las mujeres de la comunidad cristiana.[80]

79. La caracterización de N. H. Baynes, «The Thought World of East Rome», pp. 26-27, sigue inigualada.

80. Véase Remo Cacciti, «L'etica sessuale nella canonistica del iiio secolo», en R. Cantalamassa ed., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origine*, pp. 101-102, y S. Laeuchli, *Power and Sexuality: The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*, pp. 89 y 82.

En muchas regiones, las Iglesias cristianas se mantuvieron a la defensiva contra los alegatos radicales de los encratitas y prestaron poca atención a las demás formas de ascetismo. Las preocupaciones tradicionales —fornicación por parte de los jóvenes solteros, la vergüenza que acarreaban a sus familias las hijas que perdían la virginidad antes del matrimonio y, como siempre, el miedo soterrado al adulterio— se consideraban repertorio suficiente para ocupar al clero. La mujer casada casta, fiel a su esposo, más que la insegura jovencita virgen, era la figura que merecía admiración. Ella llenaba la iglesia local con el «fragante perfume» de su buen nombre: esta mujer «seguro que nunca se quedaba sola con hombres jóvenes y sospechaba incluso de los viejos».[81] Cubiertas con el velo en público y cuidadosas de demostrar su fe cristiana mediante su «vergüenza y docilidad», las mujeres casadas que eran presentadas como ejemplares por el clero de muchas iglesias de finales del siglo III todavía no han desaparecido de las riberas del Mediterráneo.[82]

Estos códigos sumamente restrictivos se aplicaban con celo en las Iglesias cristianas. Pero eran obra de unas fuerzas morales que siempre habían desbordado a la cristiandad. A los paganos y judíos también les gustaba ver que sus mujeres se sometían al mismo orden. La victoria de la moralidad conyugal puritana a finales del Imperio era la evolución más predecible en la historia moral del mundo romano. No debe caber ninguna duda sobre la severidad con que se impuso. Hombre en plena madurez en la época en que se declaró cristiano, el emperador Constantino sabía exactamente qué era lo que sus súbditos, lo mismo paganos que cristianos, deseaban de él. En 320 promulgó una ley de brutalidad casi horrorosa. Toda muchacha joven que se escapara con su novio sería ejecutada junto a él. La sirvienta responsable de la muchacha sería acusada de haber fomentado que la persona a su cargo afirmase su libertad de aquel modo inconveniente: se le vertería plomo derretido por la garganta. El

81. Pseudo-Clemente, *Homilías* 13.14-18: PG 2: 339A-341C.

82. *Didascalia Apostolorum* 1.10.3, en F. X. Funk ed., *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, p. 28.

hecho de que la chica pudiera haber dado su consentimiento al chico, mediante una promesa formal de matrimonio, se ignoraba «en nombre de la incapacidad que suponen la liviandad y la inconsecuencia del sexo femenino».[83]

Hipócritamente alabado, por un orador pagano, por ser inmune a los encantos de las solicitantes atractivas, Constantino dio a las clases altas de su época lo que éstas esperaban de un emperador en la tradición de Augusto: «Nuevas leyes para controlar la moral y aplastar el vicio... Se aseguraba la castidad, se protegía el matrimonio y se garantizaba la propiedad».[84]

Pero aunque el reforzamiento de la disciplina sexual sea un aspecto singularmente llamativo de la sociedad de finales del Imperio Romano, no era su único rasgo. La antigüedad tardía y los comienzos de la cristiandad medieval concedieron un lugar de honor, no a la disciplina sexual de los casados, sino a la de aquellos que, en palabras de Eusebio, se elevaban «por encima de la naturaleza y más allá de la forma habitual de vivir de los hombres».[85] La difusión de la renuncia sexual en las Iglesias del Mediterráneo y de Oriente Próximo aseguraba que la sociedad romana, cuya disciplinada moralidad conyugal hubiera podido parecerse a la que predomina en las regiones actualmente de mayoría islámica o judía, había llegado a aceptar a principios del siglo IV una clara distinción entre la vida del cabeza de familia casado y la vida de «quien renunciaba al mundo», que estaba más cerca de la que prevalecía en la India de los *sanyasi* y en el Asia budista.[86]

El abismo reverencial que se había abierto entre las personas casadas «en el mundo» y la «vida angélica» de sus héroes y heroínas ascéticas reflejaba una tácita tregua entre

83. *Codex Theodosianus* 9.24.1; véase Denise Grodzynski, «Ravies et coupables: un essai d'interprétation de la loi ix.24.1 du Codex Théodosien».

84. Nazario, *Panegíricos* 34 y 38; PL 8: 605B y 608B.

85. Eusebio, *Demontratio Evangelica* 1.8.

86. Véase en especial L. Dumont, «World Renunciation in India Religions», e I. F. Silber, «Dissent through Holiness: the Case of the Radical Renouncer en Theravada Buddhist Countries».

las dos alas del movimiento cristiano. En los siglos II y III, la moralidad conyugal cristiana fue presentada la mayor parte de las veces por sus defensores como una reacción contra la supuesta inmoralidad del mundo pagano. En realidad, los códigos matrimoniales cristianos fueron impuestos, en su mayor parte, con objeto de defender las opiniones de los cristianos moderados contra las de sus correligionarios más radicales. Sin el desafío que fue el ataque de los encratitas contra las relaciones sexuales matrimoniales, por ejemplo, nunca se hubieran escrito los meticulosos consejos que Clemente de Alejandría ofreció a las parejas casadas.

Los clérigos y los apologistas presentaban el mundo pagano, según un estereotipo eficaz, aunque inexacto, como una sociedad donde abundaba el desorden sexual. Los estrictos códigos de moralidad conyugal mantenían la identidad de los grupos cristianos. Separaban a las familias de creyentes de la imaginaria disolución de sus vecinos paganos. Pero la insistencia de muchos cristianos vocingleros en que se podía renunciar por completo al matrimonio como tal hacía estremecerse a los cabezas de familia cristianos normales y corrientes. El *quid pro quo* que un seglar casado obtenía de sus dirigentes era que ellos y sus familias debían ser protegidos de estas opiniones inquietantemente radicales. El cabeza de familia cristiano tal vez hubiera disfrutado oyendo la lectura de los *Hechos apócrifos*; pero no tenía intención de permitir que su hija se convirtiera en una Tecla y menos todavía deseaba que su esposa hiciera de Migdonia para su particular y patético príncipe Karish.

Antonio y los monjes del siglo IV heredaron una revolución; no es que ellos la iniciaran. En el siglo que transcurrió entre la juventud de Orígenes y la conversión de Constantino, el horizonte de lo posible había quedado determinado, de manera silenciosa y concluyente, por el lento despliegue del paisaje moral del mundo cristiano. La renuncia sexual total se había convertido en un rasgo de la vida cristiana que gozaba de gran aprobación. Esta renuncia tenía implicaciones de incalculable importancia para la forma de entender la persona humana y para las actitudes convencionales con res-

pecto a la sociedad. Pero era una renuncia prudentemente reservada a unos pocos individuos admirados. Lo que podía significar para el tono moral y las actitudes sociales de la Iglesia cristiana dentro del Imperio Romano la presencia de estos nuevos héroes y heroínas, aún no estaba claro. El diálogo espiritual entre la nueva sociedad del desierto y las Iglesias situadas en el mundo habitado, acerca de la naturaleza de la sexualidad, las relaciones entre el matrimonio y la continencia, y las posibles relaciones entre hombres y mujeres dentro del movimiento ascético, aseguraba que el siglo que se extendió entre el triunfo de Constantino y los últimos escritos de Agustín de Hipona fuera uno de los períodos más soberbiamente expresivos de toda la historia del mundo antiguo. A este siglo de oro es al que ahora debemos pasar.

SEGUNDA PARTE

Ascetismo y sociedad en el imperio de Oriente

11. *Los Padres del Desierto: de Antonio a Juan Clímaco*

I «A SEMEJANZA DE LA GLORIA DE ADÁN»

En los años siguientes a 270, los habitantes de una aldea del Fayum, en Egipto, habían visto a un hombre joven, hijo de un propietario de tierras acomodado, que se sentaba en el exterior de su alquería en las afueras de la aldea. Luchaba con el diablo para renunciar a sus deseos sexuales: «Incluso aquellos que lo miraban se apercibían de la lucha que libraba en su interior».[1] Esto era poco sorprendente. Antonio tenía unos veinte años. Estaba en la edad en que, según se dice en el *Talmud*, un hombre joven «es como un caballo que relincha, adorna su persona y está deseoso de esposa».[2] Antonio estaba haciendo frente a las consecuencias que tiene para un hombre haber rehusado a dar el siguiente paso natural hacia el estado adulto. Volviendo la vista atrás, casi un siglo después, la *Vida de Antonio* dedica llamativamente poco espacio

1. Atanasio, *Vida de Antonio* 5: *Patrologia Graeca* 26: 848B; Robert Gregg, *Athanasius: The Life of Anthony and the Letter to Marcellinus*, propone una traducción clara. G. J. M. Bartelink, *Vita di Antonio*, publica la anterior traducción latina con notas. El lector debe saber que se han presentado razones de peso contra que Atanasio sea el autor de *Vida de Antonio*; véase R. Draguet, *La vie primitive de S. Antoine conservée en syriaque.* He citado muchos de los pequeños giros sintácticos que sólo aparecen en la versión siríaca en la creencia de que deben reflejar actitudes corrientes en los círculos monásticos durante la vida del propio Antonio. Véase ahora T. D. Barnes, «Angel of Light or Mystic Initiate? The Problem of the *Life* of Anthony». No espero que todos los investigadores compartan esta opinión; véase, por ejemplo. M. Tetz, «Athanasius und die Vita Antonii», y Brian Brennan, «Athnasius' *Vita Antonii*: A Sociological Interpretation», para otras interpretaciones.

2. *Midrash Rabba: Eclesiastés* 1.2.1, trad. de A. Cohen, p. 5.

a la descripción de las tentaciones específicamente sexuales. El combate de Antonio con el «demonio de la fornicación» se presentaba como un mero preliminar. Superar el «prurito de la juventud» supuso, para Antonio, una lucha drástica pero misericordiosamente efímera: formaba parte del esfuerzo mucho más enjundioso para cortar el cordón umbilical que lo vinculaba a su aldea.[3] En el curso normal de los acontecimientos, los aldeanos habrían esperado retener a Antonio proporcionándole una novia. La lucha por superar sus necesidades sexuales fue, por lo tanto, un subproducto necesario de la autoimpuesta aniquilación de todo el estatus social de Antonio, la cual no se logró hasta que hubo abandonado su riqueza, entregado su dinero a los pobres de la localidad, instalado a su hermana como una virgen consagrada y ocupado su sitio al borde del desierto, en lugares «no hollados por pies humanos».[4]

En la literatura ascética de los siglos IV y V, la inmensidad del desierto egipcio empequeñece las realidades sexuales. *La Vida de Antonio* prosigue, después de los breves capítulos iniciales, presentando una vida que al parecer se prolongó durante otros ochenta años. La soledad en el desierto y los viajes de Antonio por su interior proporcionaron el mapa sobre el que la *Vida* urde los profundos cambios acaecidos en la persona de Antonio.[5] Los quince años pasados en las afueras de la aldea culminaron en la pavorosa oscuridad de las tumbas que señalaban el límite entre el desierto y la tierra habitada. Después de 285, Antonio se trasladó a una fortaleza del desierto al otro lado del Nilo, de donde salió hacia el año 305 para reunir discípulos. Después de 313 hizo el camino hasta el desierto oriental, cerca del Mar Rojo, por caminos únicamente transitados por nómadas (cuyo lenguaje, al ser un egipcio de la tierra habitada, no compartía). Aquel era el lugar deseado por su corazón. Se instaló allí hasta su muerte, el año 356, «con toda magnificencia, como un rey en su

3. Draguet, *Vie primitive*, p. 10, línea 18.

4. *Ibid.*, p. 16, línea 16; *Vida* 3: 844B.

5. Derwas Chitty, *The Desert a City*, pp. 3-6, como siempre, es erudito y humano sobre la evolución de Antonio.

palacio».[6] El silencio de la «Montaña de San Antonio» reflejaba, cuando menos, la inmensa serenidad que había descendido sobre su corazón.

Antonio fue el héroe del *Panerémos*, del desierto profundo, del espacio exterior que corresponde al mundo ascético. Pero bastaba con cruzar los desnudos límites entre las tierras ricas del delta del Nilo y las dunas movedizas de arena muerta, que se elevaban en suaves promontorios desde la orilla del lago Mareotis (Maryut), situado inmediatamente al sur de Alejandría, para percibir, con igual claridad, un nuevo rumbo de la piedad ascética de otros muchos cristianos egipcios. Los cristianos «que renunciaban» eran ya un espectáculo habitual en las ciudades y los pueblos de Egipto. Amún, un campesino del delta del Nilo, casado en edad temprana por sus parientes, había convencido a su esposa para que viviera con él en continencia ya en el año 297. Había sido un gesto de renuncia al estilo antiguo, similar a los que ya eran habituales desde hacía mucho en Siria y que se celebraban en los *Hechos de Judas Tomás.*[7]

Sin embargo, dieciocho años después se abrían nuevos caminos para la pareja. La esposa dijo a Amún que él debía «hacerse público», abandonando la tierra habitada por su terrorífica antítesis, el desierto vecino: «No está bien que ocultes unas virtudes como las tuyas».[8] Pequeñas colonias de personas que habían renunciado se instalaron primero alrededor de Amún, en Nitria, y poco después en el interior del desierto, en Celia, en «las Celdas». Se hicieron madrigueras en las hondonadas entre las dunas, para crear una serie de diminutos oasis artificiales, cada uno con su propio pozo, excavado en las aguas salinas que se filtraban erráticamente desde el lago Mareotis.

Un viaje de un día y una noche más hacia el interior del desierto conducía a Escetis (la moderna Wadi Natrun), un lugar donde se encontraban manantiales al borde del almarjal salitroso. Escetis era la heroica avanzadilla del ascetismo

6. *Vida* 50: 916A: Draguet, p. 50, línea 23.
7. Véase anteriormente cap. 4, pp. 144-148.
8. Paladio, *Historia lausiaca* 8.4.

egipcio. Aportó el telón de fondo de buena parte de la literatura que se asocia, en las épocas posteriores, con los Padres del Desierto. Para el año 400 se decía que casi cinco mil monjes se habían instalado en Nitria en solitario y otros muchos miles estaban desperdigados a todo lo largo del Nilo e incluso en las montañas tenebrosas y sin agua de las cercanías del Mar Rojo.[9]

Los asentamientos de los ascetas egipcios del siglo IV combinaban la proximidad geográfica a las tierras habitadas con una sensación de imaginaria lejanía inconmensurable. Amún y sus sucesores sólo estaban a día y medio de Alejandría, separados de las ricas tierras del delta del Nilo por tan sólo una franja de arena. A pesar de su proximidad física a la tierra habitada, los monjes de Egipto sobresalían de los contemporáneos en imaginación, ya que se hallaban en un océano de arena que supuestamente se extendía desde Nitria hasta los bordes más alejados del mundo conocido.[10] Eran una nueva humanidad, asentada donde nunca antes había habido seres humanos. En las bien conocidas palabras de la *Vida de Antonio*, Antonio y sus émulos habían «hecho del desierto una ciudad».[11]

El mito del desierto fue una de las creaciones más duraderas de la antigüedad tardía. Sobre todo, era un mito de precisión liberadora. Delimitaba la presencia imponente del «mundo», del que el cristiano debía librarse, subrayando una clara frontera ecológica. Identificaba el proceso de separación del mundo con un traslado de una zona ecológica a otra, de las tierras habitadas de Egipto al desierto. Se trataba de una

9. Chitty, *The Desert*, pp. 11-13 y 29-35. H. Evelyn-White, *The Monasteries of the Wadi' Natrun* 2: *The History of Monasteries of Nitria and Scetis* sigue siendo fundamental; véase ahora R. Kasser, *Kellia: Recherches suisses d'archéologie copte 1: Kellia 1965*. L. A. Tregenza, *The Red Sea Mountains of Egypt*, pp. 177-178, es una descripción vívida de las ermitas del Mar Rojo.

10. Paladio, *Hist. laus.* 7.2.

11. *Vida de Antonio* 14: 865AB; cf. Atanasio, *Festal Epistle* 10 (por 338), traducción de W. H. Burguess, *Historical Tracts of Athanasius*, p. 74, sobre el pueblo de Israel en el desierto del Sinaí.

frontera brutalmente nítida, ya cargada de asociaciones inmemoriales.[12]

El «mundo», la «época actual» de los anteriores cristianos radicales, había sido casi demasiado grande para poder verlo. Sus inconmensurables estructuras demoníacas se habían tragado a las mismas estrellas. No había ningún punto de vista exterior desde donde tomar medida de su inmensidad sin rostro y ninguna esperanza de liberarse de sus garras, como no fuera a través de los rituales drásticos que prometían una transformación absoluta mediante la formación de pequeños grupos introspectivos de redimidos; o bien, como hemos visto en la Siria del siglo III, mediante la adopción del inquietante desarraigo del vagabundo religioso.

Visto desde un pequeño promontorio del desierto de Egipto, sin embargo, el «mundo» no era ni más ni menos que el valle verde que se extendía a sus pies. Un valle repleto de pueblos, condenado al trabajo incesante por el omnipresente temor al hambre. Estos pueblos estaban presididos por templos antiguos. A todo lo largo del siglo IV y buena parte del V, en los templos todavía resonaron los oráculos que anunciaban la crecida del Nilo: rumores seductores y demoníacos, tan insistentes como el croar excitado de las ranas bramadoras junto a los canales estancados en las tensas noches anteriores a que el gran río volviera a reanimarse, a inundar los campos secos.[13] Visto desde el desierto, este paisaje intemporal otorgaba a la noción del «mundo» una concreción y una exactitud de que había carecido toda la anterior sensibilidad cristiana.

Huir del «mundo» era abandonar una estructura social determinada por otra alternativa igualmente determinada y, como veremos, igualmente social. El desierto era un «contra-

12. A. Guillaumont, «La conception du désert chez les moines d'Égypte». Para la tradición de recluirse en el antiguo Egipto, véase F. Duoumas, Introducción a *Philo: De vita contemplativa, Oèuvres de Philon d'Alexandrie*, R. Arnaldez ed., 29:60-62; y A. D. Nock, «A Vision of Mandulis Aion», *Essays on Religion and the Ancient World*, 1:362-363 y 368-374.

13. Shenute de Atripa, *Carta* 18, en J. Leipoldt y W. E. Crum eds., *Corpus Scriptorum Christianorum Orientarium 43: Scriptores Coptici* 3:49, H. Wiesmann trad., CSCO 96: *Script. Copt.* 8:25.

mundo», un lugar donde podía desarrollarse una «ciudad» alternativa. Así, Pacomio, el fundador de los primeros grandes monasterios de Egipto, que murió en el año 346, pudo fundar una cadena de «desiertos» artificiales en medio de las barriadas rurales pobres del curso medio del Nilo. Los grandes monasterios pacomianos de Tabennisi, Phbow y sus dependencias surgieron rápidamente como aldeas alternativas en miniatura, cercadas de murallas protectoras.[14]

Entre los monjes de Egipto, los problemas de las tentaciones sexuales se veían sobre todo en función de la imponente antítesis entre el «desierto» y el «mundo». Las tentaciones sexuales se trataban a menudo de un modo algo informal, presentándolas como si no fueran más que un impulso hacia las mujeres, hacia el matrimonio, y de ahí hacia la fatídica conscripción, a través del matrimonio, en las estructuras de las tierras habitadas.

> Hubo en Escetis, con Apa Pafnucio, un hermano que tuvo que luchar contra la fornicación, y dijo él: «Aunque tome diez esposas, no saciaré mi deseo»... Se fue de Egipto para tomar esposa. Al cabo de un tiempo ocurrió que el anciano se dirigía a Egipto y se lo encontró acarreando canastos de pucheros rotos. Ni siquiera lo reconoció... Viéndolo en tal miseria, el anciano fue y dijo: «¿Cómo has perdido el sentido de la dignidad y has llegado a estar tan mal? Seguro que has tomado diez esposas...» Y, entre gemidos, el discípulo dijo: «La verdad es que sólo he tomado una y que he tenido grandes problemas para saciarla de comida». El anciano dijo: «Vuelve conmigo». Él dijo: «¿Es posible arrepentirse, Apa?»... Dejándolo todo, el hermano lo siguió y regresó a Escetis, y gracias a su experiencia se convirtió en un monje famoso.[15]

14. Véase en especial H. Torp, «Les murs d'enceinte des monastères coptes primitifs», y ahora Philip Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, pp. 9-13, junto con J. E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, y «New Frontiers in Pachomian Studies», en *The Roots of Egyptian Christianity*, Birger A. Pearson y James E. Goehring eds.

15. *Apophthegmata Patrum*, Pafnucio 4: *Patrologia Graeca* 65: 380D; en Benedicta Ward, trad., *The Sayings of the Desert Fathers*, pp. 170-171.

La intrascendencia serena de estas anécdotas demuestra que podía considerarse que las necesidades sexuales sólo afectaban a un estrato superficial de la persona. Al trasladarse al desierto, el asceta moviliza toda su persona física; y en la imagen de la persona habitual en los círculos ascéticos, la comida y el combate interminable con la aflicción de estar ayunando siempre tenían más importancia que el instinto sexual.

Cualquiera que fuese su estatus social, a ningún egipcio del siglo IV le cabía ninguna duda de que la suya era una tierra cuya población vivía bajo el manto del perpetuo terror al hambre.[16] No es por nada que «pobreza» y «hambre», «pobres» y «hambrientos» compartían la misma raíz en copto.[17] Mientras que el valle del Nilo era una región con comida, bien defendida de la amenaza del hambre, el desierto era tenido por una zona que carecía de comida para hombres: era la zona de lo no-humano. Por esta razón, la más amarga lucha del asceta del desierto se presentaba no tanto como una lucha contra la sexualidad sino más bien contra el vientre. Era su triunfo en el combate contra el hambre lo que daba pie, en la imaginación popular, a las imágenes más majestuosas y más fascinantes de la nueva humanidad. Nada menos que la esperanza de recuperar el paraíso se encendía, de manera espasmódica pero reconocible, alrededor de las figuras que se habían atrevido a crear una «ciudad» humana en un paisaje que carecía de comida para hombres.[18]

16. Aline Rousselle, *Porneia: De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, pp. 205-206; véase, en general, Evelyne Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, pp. 78-84.

17. W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, pp. 663-664.

18. Peter Brown, «Response to R. M. Grant», *The Problem of Miraculous Feedings in the Graeco-Roma World*, pp. 19-24. En lo que sigue estoy especialmente en deuda con las sugerencias de R. Flusin, *Miracle et Histoire dans l'oèuvre de Cyrille de Scythopolis*, pp. 125-126. A. Arbesmann, «Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity», y H. Musurillo, «The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers», reúnen muchos datos. Al lector se le aconseja encarecidamente que consulte Caroline Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Woman*. Se trata de una exposición del significado del ayuno y la automortificación que se desenvuelve en un plano de empatía y sofisticación poco habitual en la historia de la Iglesia primitiva o medieval; véase en especial pp. 31-40, a propósito del período de la antigüedad tardía.

El asceta llevaba consigo al desierto los frágiles símbolos de una humanidad perdurable que él tenía que defender tenazmente si tan siquiera quería sobrevivir y mantener la salud. No podía sumirse como un animal en su seductora inmensidad. La mayor parte de las veces, su celda era el resultado del angustioso cuidado humano: las paredes se interponían entre él y los animales salvajes que correteaban por el desierto en mucho mayor número que actualmente.[19]. Estaba confinado en aquella celda. Tenía que aprender a saborear su «dulzura»; era al mismo tiempo su horno ardiente y el lugar donde hablaba con Dios.[20] Era la tumba profunda donde yacía, «muerto» para el mundo, en el desierto.[21] En sus largas vigilias, solamente su inquebrantable voluntad humana se alzaba entre su cuerpo y la inmensa insensibilidad del sueño.[22]

A todo lo largo de su vida en el desierto, el cuerpo del monje se mantenía irrevocablemente ligado a la comida humana. Este vínculo se condensaba en el montoncito de hogazas resecas que almacenaba en un rincón de la celda. El pan significaba una constante vinculación a la vida social de los hombres. Por regla general se adquiría mediante trabajo manual asiduo. Su compra imponía regresos ocasionales a la orilla del Nilo, a vender cerámica en el mercado de los pueblos y ganar más dinero mediante agotadoras jornadas a destajo de recolector ambulante en los campos del valle.[23] La necesi-

19. *Sentences des Pères du Désert: Nouveau Recueil*, 17; L. Regnault trad., pp. 17-18; S. Sauneron y J. Jacquet, «Les ermitages chrétiens du désert d'Esna», pp. 25-26.

20. La dulzura de la celda: *Apophthegmata Patrum*, Teodoro de Ferme 14: 189D-192A; el horno: *Anonymous Apophth. M. S. Coislin 126*, 206, en F. Nau ed., *Revue de l'Orient Chrétien* (1908) 13:279.

21. Las celdas de Bawit estaban construidas como enterramientos: H. Torp, «Le monastère copte de Baouit», p. 8.

22. *Apophthegmata Patrum*, Poimen 185: 368B; *Bohairic Life of Pachomius* 10, *First Greek Life* 6, A. Veilleux trad., *Pachomian Koinonia 1: The Life of Saint Pachomius and his Disciples*, pp. 33 y 301-302; Paladio, *Historia lausiaca* 18.3.

23. *Apophthegmata Patrum*, Lucio, 253C, ganaba dieciséis monedas al día, de las que gastaba catorce en comida y el resto en limosnas; Megetio 1:300D: tres cestos al día hacen independiente al monje; Amún 3: 128D: discípulo enviado al pueblo por comida; Agatón 16:113D: el monje vende sus cerámicas en el mercado; Esaías 5:181B, Macario de Egipto 7:265AB, Juan

dad de comida humana, ganada mediante duro trabajo, ataba indisolublemente al monje a la debilidad compartida de una humanidad hambrienta. Él contaba con que lo asediaran ideas sobre:

> la vejez prolongada, la incapacidad para hacer trabajos manuales, el temor al hambre que seguiría, la enfermedad derivada de la subalimentación y la profunda vergüenza de tener que aceptar los artículos necesarios para la vida de manos de otros.[24]

Los suspiros titilantes del «demonio de la fornicación», por mucho que fascinen a los lectores modernos, parecen triviales en comparación con estas obsesiones tenebrosas.

La tentación más terrible de todas las que importunaban constantemente a los hombres situados al borde del desierto era la de traicionar su propia humanidad. Era atravesar los confines de sus celdas y erradicar la habitual alternancia entre vigilia y oración, comer y ayunar. En los momentos en que estaba próximo a derrumbarse, el asceta se sentía impulsado a vagar con la misma libertad y descuido que una bestia savaje, mordisqueando las hierbas sueltas, olvidándose misericordiosamente, por fin, de la terrible aflicción de tener el vientre limitado a las pizcas de pan humano, cruelmente espaciadas por los ritmos humanos de la oración y el ayuno. Éste era el tenebroso estado de *adiaphoria*. En él, los límites entre hombre y desierto, entre los humanos y las bestias, se desmoronaban en escalofriante confusión. La *adiaphoria*, y no las tentaciones sexuales, resplandecientes y profundamen-

---

Colobos 6:205B y *Anom. Copt. Apophth.* 166, en M. Chaine ed., *Institut français d'archéologie orientale: Bibliothèque des études coptes* (1960) 6:115: faenas de la cosecha.

24. Evagrio, *Praktikos* 9, edición de A. y C. Guillsumont, *Évagre le Pontique: Traité Practique ou le Moine*, p. 512; J. E. Bamberger trad., *Evagrius Ponticus: The Praktikos and Chapters on Prayer*, p. 17. Estos casos ocurrieron: véase la solicitud a Epifanio de Tebas en nombre de un monje: «pues es incapaz de cosechar, ni tampoco tiene ningún otro oficio, ni puede ir al sur debido a la enfermedad que tiene»: W. E. Crum y H. G. Evelyn-White, *The Monastery of Epiphanius of Tebes, Part 2: Coptic Ostraca and Papyri*, p. 198.

te humillantes como podían ser a veces, era la condición que los Padres del Desierto observaban con mayor preocupación y describían de manera más gráfica, por ser la que más temían para sí mismos.[25]

Una vez habían hecho frente a los terribles riesgos que entrañaba mantenerse humanos en un medio ambiente no-humano, los hombres del desierto se consideraban capaces de recuperar, en el silencio enmudecido de aquel paisaje muerto, algo de la inimaginable gloria propia del primer estado de Adán. De ahí la importancia de ayunar en el mundo de los Padres del Desierto. Se creía en general, lo mismo en Egipto que en otros lugares, que el primer pecado de Adán y Eva no había sido un acto sexual sino más bien un acto de voracidad. Había sido su codicia de alimentos materiales lo que los había conducido a desobedecer el mandato de Dios de no comer el fruto del árbol de la sabiduría. Al hacerlo, destruyeron el perfecto equilibrio físico en el que habían sido creados en un principio. No satisfechos ya con contemplar la majestad de Dios, inconscientes en buena medida (si es que no del todo) de las necesidades de sus cuerpos, Adán y Eva llegaron a consumir el fruto prohibido. En esta visión de la caída, la gula y, en un mundo dominado por el hambre, los estridentes ecos sociales de la gula —la avaricia y el dominio— ensombrecían casi por completo la sexualidad.

Ayunar por cuaresma era deshacer un poco el fatídico pecado de Adán.[26] Ayunar de un modo heroico, viviendo en el desierto, la tierra sin comida, era aliviar la primera y más fatal tentación de Adán, y superarla, a diferencia de cómo se había conducido Adán.[27] Poco puede sorprender, pues,

25. Paladio, *Hist. laus.* 26 y 27; Evagrius, *Antirrhetikos* 1.37, W. Frankenberg ed., *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-Hist. Klasse*, pp. 478-479. Estaban permitidos largos períodos de vagabundeo, mientras el monje reconociera su vinculación constante a su celda: *Apophthegmata Patrum*, Bessarion 4: 141D.

26. Por ejemplo, Basilio de Cesarea, *de ieiunio, hom.* 1.4: *Patrologia Graeca* 31: 168B y *hom. 7 in temp. famis* 31: 324C, y Roman Melodes, *Himno* 1.3-22, en G. Grosdidier de Matons ed., *Romanos de Mélode: Hymnes*, pp. 72-92.

27. Flusin, *Miracle et histoire*, p. 104.

que con frecuencia la comida apartara a la sexualidad como principal preocupación del monje. Sobre las paredes de su celda en Celia, un monje había garabateado, como advertencia para sí mismo, el fatal grito con que Esaú perdió su primogenitura: «Jacob, hermano mío, ¡[dame] las lentejas!»[28]

Situados al borde del desierto a lo largo del valle del Nilo, teniendo al alcance de la vista las tierras habitadas, los monjes del Egipto del siglo IV se alzaban como un desafío permanente a la situación de hambre y de amarga dependencia del mundo mercantil que caracterizaba la sociedad de un Oriente Próximo laborioso y hambriento. Ellos, por lo menos, habían roto el ciclo sombrío del hambre y la gula. En las leyendas que se acumulaban alrededor de sus personas a finales del siglo IV, tenemos ocasión de vislumbrar los sueños de los hombres que sabían lo que era pasar hambre. Los cristianos de Egipto creían firmemente que unos pocos grandes monjes habían sido capaces de abrise paso hasta las imaginarias antípodas de las arenas estériles del desierto. Cuando un grupo de peregrinos compiló la *Historia monachorum*, una *Historia de los monjes de Egipto*, hacia el año 400, los héroes que visitaron eran hombres que supuestamente habían alcanzado, entregándola a los demás, la inmensa exuberancia material del paraíso de Adán. Una vez llegaron ángeles a la celda de Apa Apolonio y sus compañeros, para llevarles manzanas gigantes, enormes racimos de uvas, frutas exóticas y hogazas de pan blanco caliente. Aquello era un anticipo de los placeres sensuales del Paraíso, garantizados para los hombres que, mediante el ayuno, habían elegido pasar privaciones por su propia y libre voluntad. Este paraíso era una tierra sin el calor abrasador del día y sin el frío gélido de las noches del desierto. Sus suaves laderas estaban cubiertas de árboles frutales susurrantes entre los que flotaban las alimenticias brisas perfumadas.[29] Estaba inmediatamente después del horizonte del cruel desierto.

28. Kasser, *Kellia*, p. 22.

29. *Historia Monachorum 7: Patrologia Latina* 21: 416BC; *Apophthegmata Patrum*, Macario 2: 260C-261A; *Bohairic Life of Pachomius* 114, y Veilleux, *Pachomian Koinonia* 1, pp. 167-168. Para el mundo sirio, véase

Los visitantes de Apa Copres se dieron cuenta de que, mientras él andaba con ellos por el borde del desierto, los campesinos ascendían desde el valle de abajo a recoger la arena sobre la que pisaba. La esparcían por sus campos cultivados con objeto de hacer que la cosecha fuese más abundante que la de ningún otro pueblo del valle medio del Nilo. La anécdota, procedente de una región especialmente pobre, nos permite percibir los afanes que se habían congregado alrededor de las figuras de quienes soportaban en sus cuerpos los problemas capitales del desierto, de las tierras habitadas y de la comida.[30]

En los *Apotegmas de los Padres*, los recuerdos de los grandes monjes de Nitria y Escetis reunidos a mediados del siglo V, en la *Historia lausiaca* de Paladio y en las vidas y reglas de Pacomio y sus sucesores podemos apreciar el peso inmenso que recuperó el mito del Paraíso al situarlo en los frágiles cuerpos de los ascetas. Es precisamente la materialidad desolada e insistente de las anécdotas de los ascetas lo que sorprende al lector moderno. Éstas han hecho que los investigadores hablen de «desprecio por la condición humana y odio por el cuerpo» como el principal motivo que movió a los monjes a sufrir tantísimas privaciones físicas.[31] Lejos de confirmar este punto de vista, el estado de ánimo prevaleciente entre los Padres del Desierto lo contradice implícitamente. Los ascetas se impusieron severas restricciones corporales porque estaban convencidos de que podían lanzar el cuerpo a una aventura desesperada. A los ascetas normales —lo mismo hombres que mujeres, normales y devotos, que se instalaban en celdas a la vista de los verdes sembrados de sus aldeas,[32] o bien que se apiñaban en los santuarios de adobe de los monasterios de Pacomio—,[33] la transfiguración ima-

Efrén de Nísibis, *Sobre el paraíso* 9.13 y 10.2-13, en R. Lavenant trad., *Éphrem de Nisibe: Hymnes sur le Paradis*, pp. 126 y 135-140.

30. Hist. mon. 11: 431D, cf. 9: 426A.

31. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, p. 35.

32. Por ejemplo, *Apophthegmata Patrum*, Poimen 110: 349C; *Anom. Copt. Apophth.* 42, Chaine ed., p. 92: Ama Sara nunca vio pasar el Nilo por debajo de su celda.

33. Rousseau, *Pachomius*, pp. 77-86.

ginada de unos pocos grandes ascetas, estando en la tierra, les hablaba de la definitiva transformación de sus propios cuerpos en el día de la Resurrección.

> Dijeron a Apa Pambo que, exactamente igual que Moisés se había asemejado a la gloria de Adán cuando le resplandeció el rostro con la gloria del Señor, del mismo modo, el rostro de Apa Pambo brillaba como el relámpago y él era como el emperador sentado en su trono. El mismo efecto se vería en Apa Silvano y en Apa Sísoes.[34]

Los ascetas se consideraban a sí mismos hombres y mujeres que habían ganado una preciosa libertad para penar por sus propios pecados y sufrir en esta vida, con lo que ganarían la futura gloria para sus cuerpos:

> Dejad, pues, hermanos, que el alma enseñe sabiduría a este lerdo cuerpo a diario, cuando llegamos a la cama por la noche, y que diga a todos los miembros del cuerpo: «Ay pies, mientras tengáis fuerzas para sosteneros y moveros, antes de que estéis amortajados e inmóviles, alzaos con impaciencia para vuestro Señor». A las manos, dejadla que diga: «Se acerca la hora de que os quedéis lacias e inmóviles, sujetas la una a la otra [cruzadas sobre el pecho]... luego, antes de que caigáis en esa hora, no cejéis de estiraros hacia el Señor». «Ay cuerpo... guárdame mientras yo me apresuro a reconocer a Dios, antes de que a ti te lleven otros... Pues habrá un tiempo en que el más pesado de los sueños se apoderará sin duda de ti. Pero si me escuchas, disfrutaremos juntos de la herencia de los bienaventurados.»[35]

No cabe ninguna duda sobre las terribles privaciones que recaían incluso sobre la vida relativamente estable de los monasterios pacomianos. Pero debemos recordar que la imagen del cuerpo que los ascetas se llevaron consigo al desierto aportaba un considerable apoyo cognoscitivo y emocional a sus

34. *Apophthegmata Patrum*, Pambo 12: 372A; para Adán entronizado como emperador entre las bestias del paraíso, véase M. Y. y P. Canivet, «La mosaïque dans l'église syriaque de Huarte».

35. *Paralipomena* 9.20, en A. Veilleux trad., *Pachomian Koinonia* 2, pp. 43-44.

esperanzas de transformarse a través de la mortificación. A la imaginación contemporánea le cuesta un cierto esfuerzo recuperar este aspecto de la vida ascética. Los ascetas de la antigüedad tardía tendían a concebir el cuerpo humano como un sistema «autárquico». En condiciones ideales, se consideraba que estaba capacitado para funcionar con su propio «calor»; sólo necesitaba el suficiente alimento para mantener vivo el calor. En estado «natural» —estado éste que los ascetas tendían a identificar con el de los cuerpos de Adán y Eva—, el cuerpo se comportaba como una máquina puesta a punto, capaz de «holgar» indefinidamente. Sólo la voluntad retorcida de los hombres caídos había atestado el cuerpo de comida innecesaria, dando lugar en consecuencia al tenebroso excedente de energía que quedaba de manifiesto en el apetito físico, en la cólera y en el instinto sexual. Al reducir el consumo a que estaba acostumbrado, el asceta rehacía lentamente su cuerpo. Lo convertía en un instrumento calibrado con exactitud. Sus drásticos cambios físicos, luego de años de disciplina ascética, registraban con satisfactoria precisión las fases preliminares esenciales del largo regreso de la persona humana, cuerpo y alma al unísono, al estado original, natural e incorrupto.[36]

> El Espíritu los llama... [escribía Antonio a sus discípulos]... Y Él les encarga obras mediante las cuales pueden refrenar su alma y su cuerpo, que ambas cosas pueden ser purificadas y participar de su herencia... Y a nosotros nos separa de todos los *frutos de la carne* que se han entremezclado con todos los miembros del cuerpo desde la primera transgresión.[37]

A los contemporáneos les gustaba pensar que habían percibido este estado en Antonio cuando salió por primera vez

36. Esta autarquía la asume Gregorio de Nisa, *Sobre la creación del hombre* 30.11-23: *Patrologia Graeca* 44: 245D-252D. Valentín, citado con aprobación por Clemente de Alejandría, dio por supuesto que Cristo no defecaba, al estar su cuerpo en perfecto equilibrio: Clemente, *Stromata* 3.7.59. El excremento siempre ha sido vinculado con la lujuria: era un indicio claro de exceso en la alimentación. Véase Brown, *Miracles of Feeding*, p. 19, para más datos.

37. Antonio, *Carta* 1, en D. J. Chitty trad., *The Letters of Anthony the Great*, p. 2.

de su celda, en los cimientos de una fortificación en ruinas, al cabo de veinte años, en 305:

> Cuando lo vieron, se asombraron de notar que su cuerpo había mantenido el anterior estado, no estaba gordo por falta de ejercicio ni tampoco enflaquecido a resultas del ayuno y del combate con los demonios, sino que estaba exactamente igual que lo habían conocido ellos antes de su retiro. El estado de su alma era de pureza... Mantenía un absoluto equilibrio, como quien es guiado por la razón armoniosa y permanece inmutable en todo lo que es acorde con la verdadera naturaleza del hombre.[38]

Era aquel un cuerpo que ya había:

> recibido una porción de ese cuerpo espiritual que ha de asumirse en la resurrección de los justos.[39]

II «PUES HABÉIS TOMADO POSESIÓN DE MIS PARTES MÁS ÍNTIMAS»

Se pensaba, por lo tanto, que una honda serenidad había recaído sobre los cuerpos de los contados grandes monjes. No obstante, esta serenidad sólo era el subproducto físico de un estado espiritual. Hacía soberbiamente perceptible, para que todo el mundo pudiera verla, la victoria del asceta en una lucha que era menos visible, más prolongada y mucho más amarga que el esfuerzo de purificar la carne. Solamente aquellos que habían ganado la larga batalla contra su propio «corazón» podían tener la esperanza de ser tocados, como les ocurriera a Pambo y Antonio, por la gloria de Adán.

A lo largo de sus muchos años de vida en el desierto, el asceta tenía que aprender a no hacer otra cosa que desenredar los propios recursos de su voluntad personal. El ayuno y los trabajos pesados eran importantes, por su propio derecho,

38. *Vida de Antonio* 14: 865A; Gregg, p. 42.
39. Antonio, *Carta* 1, p. 5.

durante los primeros años de vida ascética, muy en especial para los monjes jóvenes en pleno vigor físico. El ayuno y el trabajo formaban parte de la «cura de privación» mediante la que el asceta extirpaba de su cuerpo la dependencia excesiva de la comida y de la satisfacción sexual. Los impulsos sexuales del hombre joven resultaban espectacularmente reducidos y su cuerpo era aquietado por los largos ayunos y las noches de vigilia en el desierto. La misma pérdida de energía lo obligaba a adoptar los movimientos graves y ritualizados que caracterizaban al buen monje. Los ayunos y las vigilias «clarificaban» el cuerpo:

> Por eso, aumentad, si os parece, tanto los ayunos como los sábados, o bien las noches de vigilia, o bien la lectura sin interrupción, y el cuerpo no caerá enfermo, porque ya estará acostumbrado a estas cosas. El estómago ha sido reducido... Las vías de la sangre se han estrechado y sólo tienen exigencias moderadas. Los riñones han adquirido su salud natural y no exigen mucho calor. El légamo ha sido expulsado de todos los huesos y, gracias a la pequeñez del cuerpo, éstos no se han debilitado ni salido dañados de la mucha vigilia.[40]

Sin embargo, la automortificación no era más que un preliminar. Una vez calmados los síntomas floridos de gula y de deseo sexual, propios de los anteriores hábitos del asceta, se encontraba éste cara a cara con la desconcertante proximidad de su corazón. La gran tradición de guía espiritual asociada con los Padres del Desierto centró su interés más perspicaz en el corazón y en la extraña elasticidad de su voluntad personal. En el estado primigenio de Adán, los deseos «naturales» del corazón habían estado orientados hacia Dios, con un amor absorbente y un temor no disimulado, dentro del

40. Filoxeno de Mabbug, *Carta enviada a un amigo* 18, en G. Olinder trad., *Acta Universitatis Gotoburgensis*, p. 13*. Este fenómeno ha sido observado en los experimentos modernos: véase A. Keys, J. Brozek y otros, *The Biology of Human Starvation*, 2:839-853 y 905-918. Sobre la dieta monástica, véase ahora M. Dembinska, «Diet: A Comparison of Food Consumption in some Eastern and Western Monasteries in the 4th-12th centuries».

deleite inmenso del Paraíso. Que estos deseos se retorcieran hasta convertirse en una «contra-natura» se debió al carácter anhelante de Adán.[41] En el fondo de esta contra-natura, activa mucho después de que se hubieran desvanecido en un mero epifenómeno las tentaciones físicas declaradas, se encuentra intacto el amor a la propia voluntad, «profundamente incrustada en el corazón, como la serpiente se esconde en el estiércol».[42] Sólo cuando esa voluntad se halle enterrada en un corazón que haya llegado a estar tan muerto para uno mismo como la arena estéril del desierto, estará el monje en paz:[43] pues habría aprendido, al cabo de tanto tiempo, a tener en su corazón «la humildad y la dulzura del Hijo de Dios».[44] Esta dulzura sólo puede adquirirse y demostrarse en la dura escuela del contacto con los demás: con el propio guía espiritual, con los propios compañeros de celda, con los aldeanos de las vecindades y con las muchedumbres de visitantes que nunca estaban demasiado lejos, en Egipto, de la quietud imaginaria del desierto.

El principal signo de que Antonio había recobrado el estado de Adán no era su buena condición física. En sus ultimísimos años, este estado se puso de manifiesto, cada vez más a menudo, en el don, quintaesencialmente típico del siglo IV, de la sociabilidad. Llegó a irradiar tal encanto magnético y franqueza ante todo el mundo que cualquier extraño que se le acercaba, en medio de la muchedumbre de discípulos, monjes de visita y peregrinos seglares, reconocía de inmediato, entre las apretadas figuras vestidas de negro, cuál era la del gran Antonio.[45] Inmediatamente era reconocido como alguien cuyo corazón había alcanzado la transparencia absoluta para los demás.

Era la voluntad del hombre, que los monjes percibían

41. Isaías de Escetis, *Asceticon* 2.9.5, traducción en *Abbé Isaie: Recueil ascétique*, p. 46.

42. Juan Clímaco, *La escala santa* 15: *Patrologia Graeca* 88: 900A; C. Luibheid y N. Russell trads., p. 183.

43. *Ibid.* 15: 881C; trad. p. 172.

44. *First Greek Life of Pachomius* 110, Veilleux, *Pachomian Koinonia* 1, p. 374.

45. *Vida de Antonio* 67: 940A.

como una masa compacta de obstinación incrustada en el mismísimo fondo del corazón, y no el «barro» maleable del cuerpo en sí, lo que se interponía «como un muro de bronce» entre el monje y Dios.[46] Pues para todos los grandes ascetas, las vivencias directas de lo demoníaco eran una perspectiva lejana: normalmente, Apa Poimen insistía, «son nuestras voluntades las que hacen el papel del demonio dentro de nosotros».[47] «Deja tu voluntad a tus espaldas, sin pensártelo», decía Apa Sísoes, «y encontrarás la paz.»[48] «La cabeza inclinada y el corazón humilde», aconsejaba Pacomio, «y mansedumbre a la hora de la cólera».[49] El corazón era un terreno maldito dentro del cual los adanes caídos del desierto creían que debían excavar «con el sudor de su frente».[50] El cuerpo, por el contrario, era un mero «campo de pruebas». En la larga y paciente atrición de los deseos de la carne, los defectos que permanecían en el corazón quedaban puestos de manifiesto con estricta exactitud.

Los monjes de Egipto dieron pie a la reaparición, bajo una forma peculiarmente radical, de la temprana preocupación cristiana por la «sencillez del corazón».[51] Los tranquilos círculos de estudio de un Orígenes o un Metodio habían sido grupos de compañeros espirituales algo apartados: se habían preocupado poco del choque agobiante de voluntades en una comunidad pequeña, como la que había conducido a unos hombres sencillos a poner un valor tan alto en la virtud de la «sencillez del corazón». Las cosas siempre han sido distintas en las aldeas y las ciudades pequeñas de Egipto. Textos como el *Pastor* de Hermas, que abordan este tema tan melancólicamente, son heredados directamente por los coptos. Circularon entre una población que durante siglos había admirado la

46. *Apophthegmata Patrum* Poimen 54: 336A.

47. *Ibid.* Poimen 37: 337C.

48. *Ibid.* Sísoes 43: 405B.

49. *Instrucciones de Pacomio* 1.8, Veilleux trad., *Pachomian Koinonia* 3, p. 14.

50. *Sentences des Pères*, 656, Regnault trad., p. 160.

51. Véase en especial A. Guillaumont, «Monachisme et éthique judéo-chrétienne».

mansedumbre y honrado la reticencia como sello de marca del hombre sabio.[52]

La «sencillez del corazón», el temor al «corazón dividido» y el vivo deseo de adquirir la simplicidad de un niño pequeño en medio del artificio indescifrable del mundo habitado habían dado un sabor claramente diferenciado a la piedad del Egipto cristiano, lo mismo en el valle que en el desierto. Éste era el cristianismo que hombres como Antonio llevaron consigo fuera de los pueblos. El monje era el héroe de la tierra habitada, y no únicamente porque se había elevado por encima de las leyes de hierro del vientre. Llevaba consigo el «corazón de los justos». Era un hombre que había conseguido un corazón que era todo él de una pieza, un corazón tan estanco a los enmarañados humores personales, a los significados no compartidos y a las intenciones particulares ocultas como el sólido corazón,* blanco como la leche, de la palmera datilera.[53]

En conjunto, la impresión más duradera que deja la literatura monástica del Egipto de los siglos IV y V, y sus posteriores rebrotes en Palestina y el Sinaí, es la de una ascesis inexorable a las relaciones sociales. Una frase de Antonio se ha dicho que puso el tono: «De tu vecino te llega la vida y la muerte».[54]

A la invariable conjunción de comida y trabajo que mantuvo la humanidad del monje en el desierto en todos los tiempos, la tradición egipcia agrega el nexo de la dependencia agudizada de los demás: los discípulos de sus maestros, los compañeros de celda unos de otros. La compañía de los seguidores de uno era la ordalía más fuerte a sobrellevar. Como recordaba Apa Amón en Celia:

52. Rousseau, *Pachomius*, pp. 136-137. Véase Miriam Lichtheim, *Later Egyptian Wisdom Literature in the International Context*, y en especial p. 186 sobre el tono de las instrucciones contenidas en *Pap. Insinger.*

53. *Anonymous Apophthegmata* 362, en F. Nau ed., *Revue de l'Orient chrétien* (1913) 18:138.

54. *Apophthegmata Patrum* britonio 9:77 B

* Aquí *heart* (corazón) vale por hueso o piñón de los frutos. (*N del T.*)

> He llevado a cabo todas las mortificaciones de que han tenido noticia mis oídos, pero ninguna he encontrado tan intimidante como estas dos: levantarse de la mesa cuando aún se tiene hambre y forzar nuestros corazones para no decir una palabra desagradable a un hermano.[55]

Sólo había un procedimiento para romper la tierra endurecida del corazón: «Los Padres dicen que estarse en la celda de uno es la mitad y que postrarse ante los Ancianos es la otra mitad».[56]

La dependencia absoluta de un padre espiritual, o bien de un grupo de padres espirituales, que tenían los pequeños grupos de discípulos era el *sine qua non* de la supervivencia y del desarrollo espiritual en el desierto. A través del padre espiritual era como aprendía el monje a comprender su propio corazón y abrir su corazón a los demás:

> Es un síntoma universal y nada equívoco que una sarta de pensamientos procede del demonio cuando sentimos vergüenza de ponerla al descubierto delante de un Anciano.[57]

> Pues nada disgusta tanto al demonio de la fornicación como que se descubran sus obras, y nada le procura mayor placer que guardar para sí sus propios pensamientos.[58]

El modelo de persona que primero hizo explícito Orígenes es la otra cara de esta insistencia en la dependencia del guía espiritual. El «corazón» era el centro de la persona:

> El corazón es el punto de encuentro entre el cuerpo y el alma, entre lo subconsciente, lo consciente y lo supraconsciente, entre lo humano y lo divino.[59]

55. *Colección etíope* 14.17, *Sentences des Pères*, p. 317.

56. Dorotea de Gaza, *Carta* 1.180, en L. Regnault y J. de Préville eds., *Dorothée de Gaza; Oeuvres spirituelles*, p. 448; véase la traducción de E. P. Wheeler, *Dorotheus of Gaza: Discourses and Sayings*.

57. Casiano, *Instituciones* 4.9, en J. C. Guy ed., *Jean Cassien: Les Institutions cénobitiques*, p. 132.

58. *Anonymous Apophthegmata* 164, Nau ed., *Revue de l'Orient chrétien* (1908) 13:54.

59. Kallistos Ware, «Ways of Prayer and Contemplation», en B. McGinn, J. Meyendorff y J. Le Clerq eds., *Christian Spirituality*, p. 401.

Las largas sartas de pensamientos, las inspiraciones y las obsesiones que no ceden se consideraban sin excepción sintomáticas. El que surgieran en el corazón se creía que delataba la presencia inductora de los muchos seres imperceptibles que se aglomeraban en toda la periferia del yo. Podía el «lenguaje del Espíritu Santo» surgir en el corazón del monje, o bien su flujo mental podía ir poco a poco adoptando el carácter de obsesión demoníaca.[60]

El buen discípulo se estaba en su celda, «trenzando cuerdas mientras le fluía la meditación como corre el agua».[61] Pero el diablo era también un maestro tejedor: si se le daba el extremo suelto de un pensamiento pecaminoso o desconsiderado, era capaz de convertirlo en una cuerda entera.[62] Siempre había un momento, pues, en que podía percibirse que los pensamientos del monje no pertenecían por completo al entendimiento humano, sino a los demonios o a los ángeles cuyas sutiles presencias se constataban en la fuerza desacostumbrada del flujo, que pasaba por el corazón, de vehementes sartas mentales: los *logismoi*. De ahí la crucial importancia del don del discernimiento, la *diakrisis*, entre los Padres del Desierto. Esto significaba mucho más que autoconocimiento y buen sentido, aunque pudiera incluir, en realidad, una gran proporción de ambas cosas. Significaba el raro don espiritual de ser capaz de ver con claridad lo que ya no se puede calificar de propio en la propia corriente de pensamiento. Era la capacidad para prestar atención a la señal de advertencia de estar dependiendo de otros.

En consecuencia, el desierto se convirtió en la fuente de inspiración de una nueva cultura. Debido a su interés por todos estos asuntos, la espiritualidad de Orígenes había segui-

60. Debemos recordar siempre que *logismoi* significa «sartas de pensamientos» o, incluso, «intenciones»: una clara distinción que siempre debemos hacer entre los meros pensamientos azarosos y los que son persistentes: *Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance* 165, en L. Regnault *et. al.* trads., p. 141.

61. Citado en H. E. Winlock, *The Monastery of Ephiphanius at Thebes*, vol. 1, p. 155, *n* 6.

62. Sentences des Pères 400, p. 50.

do siendo la espiritualidad de los grupos de estudio urbanos. Las mejores capacidades de discernimiento espiritual no se dedicaban al corazón: se desplegaban en la labor a largo plazo con que Orígenes y sus discípulos investigaban el significado de los textos sagrados. La significación exacta de las Escrituras, ponderada por hombres y mujeres sumamente cultivados, era lo que hacía «arder» el corazón de los cristianos. La disciplina de la meditación sobre el texto sagrado utilizaba a menudo recursos filológicos que sólo podían encontrarse en los círculos de clase alta, muy apegados a las grandes ciudades. En la *Vida de Antonio*, y en las posteriores contribuciones a la guía espiritual monástica, detectamos la emergencia de una alternativa. El propio corazón del monje era el nuevo libro. Lo que requería una exégesis infinitamente habilidosa y una larga experiencia espiritual eran los «movimientos del corazón» y las estrategias y trampas que le insertaba el demonio.[63]

Como mejor se transmitían estos movimientos al padre espiritual era oralmente. Era una situación que propendía a dar prioridad a los lenguajes más próximos al corazón, es decir, a las lenguas vernáculas de Egipto y de Oriente Próximo: el copto, el siríaco y el griego demótico.[64] El alivio más profundo del corazón no provenía de la página escrita sino de los golpecitos de los dedos del Anciano en el pecho del discípulo, los cuales sosegaban el corazón que había dentro.[65] El paso de una cultura del libro a una *cultura Dei*,[66] basada en buena medida en el intercambio verbal y extraliterario del «arte de pensar» monástico, fue con razón aclamado como el logro mayor y más característico de los Ancianos de Egipto: suponía nada menos que el descubrimiento de un nuevo alfabeto del corazón.[67]

63. Rufino, *Historia Monachorum 1: Patrologia Latina* 21: 403B, y el clásico discurso de Antonio en *Vida de Antonio* 16-43: 868A-908A.

64. *Paralipomena* 27, Veilleux, *Pachomian Koinonia* 2, p. 51; Pacomio aprendió milagrosamente griego para este propósito.

65. *Sentences des Pères* 509-510, pp. 84-86.

66. El término es el que utilizan las primeras traducciones latinas de la *Vida de Antonio* para verter *askésis*: G. J. M. Bartelink, *Vita di Antonio*, pról. 2, p. 4.

67. *Apophthegmata Patrum* Arsenio 5: 89A.

La presencia constante del deseo sexual y de las sensaciones sexuales en el pensamiento de los monjes adoptó una nueva significación. La sexualidad se convirtió, por así decirlo, en un ideograma privilegiado. Esto no significa que la mayor parte de los guías espirituales trataran la sexualidad como algo exclusivamente alarmante. Lejos de eso, a menudo el deseo sexual quedaba ensombrecido, como fuente de peligro espiritual, por las aflicciones soterradas del orgullo y el resentimiento, y por los espantosos ataques de ambición espiritual desmesurada. Éstos podían afectar a monasterios enteros, destruyendo vidas y manchando la literatura del desierto con descripciones escalofriantes de los casos patológicos de fobia,[68] alucinación[69] y egocentrismo extremado.[70] Aun siendo lamentables, los deslices sexuales fueron una realidad en la vida del desierto. Era sabido que había monjes que tenían hijos: el héroe de una de estas anécdotas se llevó finalmente a su hijo consigo a la celda, recuperando su oficio lo mismo que antes lo había abandonado al huir del mundo.[71] Los ancianos acosaban a los novicios: «Con vino y jóvenes alrededor, los monjes no necesitan que el demonio los tiente».[72] El bestialismo con los asnos de los monasterios no puede descartarse.[73]

Lo que importaba era más bien la conciencia agudizada de la persistencia de la fantasía sexual. Debido a haber observado su persistencia, el deseo sexual se veía ahora como algo que de hecho coexistía con la naturaleza humana. La conciencia constante del propio yo como ser sexual, siempre sometido a los anhelos sexuales e importunado —incluso en

68. Véase, por ejemplo, Juan Clímaco, *Escala* 8: 832A; trad., p. 148.

69. *Apophthegmata Patrum* Niceto: 312B; Poimen 114: 352AB.

70. Véanse los datos reunidos en P. Canivet, «Erreurs de spiritualité et troubles psychiques»; entre éstos, *eparsis*, «elevación espiritual», prepondera llamativamente. Paladio, *Hist. laus.*, 26 y 27, presenta dos ejemplos de color subido.

71. *Anonymous Apophthegmata* 187, Nau Ed., *Revue de l'Orient chrétien* (1908) 13:273.

72. *Sentences des Pères* 545, p. 98.

73. Juan Clímaco, *Escala* 29: 1149A; traducción, p. 283; y 4: 697A, trad., p. 102.

sueño— por fantasías sexuales, esclarecía algunas zonas espinosas de la persona humana. Pero esta dificultad no era simplemente física. Apuntaba a las mismísimas profundidades del alma. El deseo sexual revelaba el nudo de intimidad no rendida que había en el mismo corazón del hombre caído. De este modo, en el nuevo lenguaje del desierto, la sexualidad se convirtió, por así decirlo, en un ideograma del corazón cerrado. En consecuencia, la abolición de la fantasía sexual en el corazón del monje —una abolición que se sostenía que iba acompañada, muy concretamente, del cese de las poluciones nocturnas del monje— señalaba, en el cuerpo, la victoria final del asceta sobre el corazón estanco. Únicamente la mano del propio Cristo, descendiendo desde el cielo —como en las ilustraciones al margen de los ejemplares bizantinos de *La escala de la divina Ascensión* [o *santa*] de Juan Clímaco— podía arrancar al monje de la tumba de su voluntad personal, derrotando dentro de él a los más inextirpables de sus impulsos personales.[74] Recibir de Cristo la gracia de una castidad transparente era destrozar las últimas armas de la voluntad por rendir: era completar la transformación del corazón.

> *Ven ahora y contempla las obras del Señor, las cosas pavorosas que Él ha hecho en la tierra. Él es quien hace que la guerra cese en todo el mundo; Él rompe el arco y hace pedazos la lanza y quema con fuego los escudos.*[75]

Tan intensa preocupación por el flujo mental sexual de los monjes prosperó en los círculos ascéticos porque el objetivo de la guía espiritual había consistido en la total expropiación del mundo interior de los discípulos. El mundo interior debía volverse del revés. Nada debía albergar que no pudiera colocarse sin dudarlo delante de los demás. En palabras de Antonio:

74. J. R. Martin, *The Illustrations of the Heavenly Ladder of John Climacus*, fig. 64.

75. Juan Casiano, *Collationes* 12.12, citando el Salmo 45:9-10, en E. Pichery ed., *Jean Cassien: Conférences*, Sources chrétiennes 54, p. 141.

> Yo os digo que [en] todo hombre que se complace en su propia voluntad y se somete a sus propios pensamientos, y acepta las cosas sembradas en su corazón y se regocija con ellas, y supone en su corazón que éstas constituyen algún gran misterio, y se justifica por lo que hace, el alma de ese hombre es una madriguera de malos espíritus, que le aconsejan el mal, y su cuerpo es un almacén de los malos misterios entre los que [el mismo mal] se esconde.[76]

Los «pensamientos» a los que se refería Antonio no eran exclusivamente pensamientos sexuales. Pero los pensamientos sexuales tenían una ubicuidad y una flexibilidad que pronto condujeron a los exponentes de la tradición del desierto a dedicarles un énfasis especial. Servían como rastros de bario mediante los cuales los Padres del Desierto trazaron el mapa de los escondrijos más profundos y privados de la voluntad.

Dirigiéndose a Juan Casiano a finales del siglo IV, Apa Queremón se extendía amorosamente sobre el don de Dios concedido a los pocos que gozaban de una «pureza de corazón» perfecta. Éstos habían sido librados de las fantasías sexuales de los sueños que se asociaban con las poluciones nocturnas. Pues la prosecución de los sueños sexuales y las poluciones servía para advertir al monje, por un medio compasivo, de la presencia dentro de su corazón de un deseo menos identificado y más persistente: el deseo de poseer experiencias propias. La sexualidad de las poluciones creaba una escisión entre la personalidad diurna y pública y el oasis último de la experiencia íntima e incomunicable. Cuando estos sueños cesaban, podía suponerse que se había cerrado la última fisura entre la persona privada y sus colegas: «Y por eso se lo encontrará por la noche lo mismo que está durante el día, en la cama lo mismo que cuando reza, solo lo mismo que cuando lo rodea la multitud. Porque tú formaste mis entrañas».[77]

Quia tu possedisti renes meos: Las «entrañas» eran los riñones. Éstos habían sido uno de los puntos donde tradicio-

76. Antonio, *Carta* 6, p. 19.

77. Casiano, *Collationes* 12.8, citando Salmo 138.13, Sources chrétiennes 54, p. 135.

nalmente se localizaba el vigor sexual.[78] En el pensamiento monástico, se convirtieron en el lugar donde más tiempo permanecían las sombras dentro del hombre privado. No tiene nada de raro, por lo tanto, la manera en que Apa Queremón inició su discurso sobre este delicado asunto, haciendo una referencia a la situación de los primeros cristianos de la comunidad de Jerusalén después del advenimiento del Espíritu Santo: teniendo *todas las cosas en común* había entre ellos *un único corazón y un alma única.*[79] La expropiación absoluta que se asocia con la vida del desierto había comenzado, como en el caso de Antonio, con la entrega de la riqueza personal. Acababa con la entrega de los últimos rastros de fantasía sexual. Éste era un síntoma seguro, en el criterio de Casiano como en el de muchos de sus informantes egipcios, de que se había producido la dispersión de los últimos y más ocultos tesoros de la voluntad personal.

Como veremos en un capítulo posterior, Casiano era un teórico que escribía para convencer a lectores latinos que no necesariamente compartían sus opiniones.[80] El material más penetrante y humano sobre la sexualidad monástica procede de una época posterior y de una zona ligeramente distinta: de los monasterios de Gaza y del Sinaí en el siglo VI y comienzos del VII. Entonces ya no estamos en un mundo de rudos pioneros. Lo que vemos es más bien a los hijos de la gente bien local, convertidos ahora en monjes, que libran el largo combate de la voluntad, con dos siglos de experiencia ascética a sus espaldas.[81]

Doroteo de Gaza (que murió hacia el año 560) es la figura más atractiva de éstos.[82] Hijo de un notable de Antioquía, el aura de su riqueza y posición anteriores no lo abandonó.

78. Por ejemplo, Nemesio de Emesa, *Sobre la naturaleza del hombre* 28.45; PG 40: 716A.

79. Casiano, *Collationes* 12.2, Sources chrétiennes 54, pp. 123-124.

80. Véase más adelante cap. 19, pp. 562-566.

81. Véase en especial Derwas Chitty, *The Desert a City*, pp. 132-181, y el excelente estudio sobre el monacato palestino de Flusin, *Miracle et Histoire*, pp. 12-32 y 88-103.

82. Véase Chitty, *Desert a City*, pp. 136-140, y la introducción a Regnault y De Préville, *Dorothée de Gaza*, pp. 12-19.

Determinó su función en la colonia monástica a la que llegó hacia el año 520: la de Apa Seridos, en Migadal Thavatha (actualmente Khirbet Umm al-Tut), a unos pocos kilómetros al sur de Gaza.[83] Se presentó con una biblioteca de libros médicos. Su hermano, un buen bizantino, un «gran enamorado de los monjes», construyó el hospital del monasterio; y Doroteo se encontró, como era previsible, encargado de la fundación de la familia.[84]

Sobre este joven delicado y asombrosamente vulnerable disponemos de datos que son únicos en la antigüedad tardía: el retrato interior de su vida a lo largo de dos décadas. Esto nos los revela una serie de cartas intercambiadas entre él y un anciano eremita egipcio, el Gran Anciano, Barsanufio, de cuya celda cerrada, próxima al monasterio, emanaron más de ochocientas cartas de guía espiritual dirigidas a los cristianos de toda condición de la zona de Gaza, hasta el fallecimiento de Barsanufio acaecido alrededor del año 543.[85] Como ha dicho Lucien Regnault, el traductor francés de estos documentos notables: «Lo que los *Apotegmas de los Padres del Desierto* sólo nos permiten vislumbrar bajo la forma de relámpagos momentáneos, aquí se expone ante nuestros ojos como en una película».[86]

Doroteo sale en esta película. Su dependencia del Gran Anciano fue fundamental en sus primeros días en el nuevo ambiente del monasterio. Doroteo besaba la puerta cerrada de la celda del Anciano como si besara el madero de la Cruz.[87] Un golpecito en el pecho que el Anciano le dio en un sueño puso fin a un terrible período de depresiones.[88] El mero hecho de relatar sus pensamientos a Barsanufio lo libraba de

83. Regnault y De Préville, *Dorothée de Gaza*, p. 14.

84. Doroteo, *Vida de Dositeo* 1, p. 122.

85. Véase Chitty, *Desert a City*, pp. 132-138, y su edición de *Las cartas de Barsanufio*, en *Patrologia Orientalis* (1966) 31(3). Esta edición fue lamentablemente abreviada por la muerte de Chitty: nos quedan la edición griega de S. Schoinos, *Biblios Barsanuphe* y la excelente traducción francesa de L. Regnault y otros, *Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance.*

86. Regnault, *Barsanuphe*, p. 6.

87. Doroteo, *Instrucciones* 4.56, p. 240; Wheeler, p. 117.

88. *Instrucciones* 5.67, p. 262; Wheeler, p. 128.

su carga; y esto hasta tal punto que Doroteo se sentía preocupado de que tal aparente serenidad le hubiera sobrevenido, a una edad tan juvenil, con tan poco esfuerzo aparente (!).[89] El joven hijo del notable necesitaba todo el buen carácter de que pudiera hacer acopio. En una ocasión, «fuese para provocarme o por mera simpleza», un monje anciano vino a caer por su celda en mitad de la noche y se orinó en la cabecera de su cama, empapando a Doroteo de pies a cabeza. En otra ocasión, un vecino sacudió su manta de tal modo que un enjambre de chinches fueron a caer en la celda de Doroteo, lo que le supuso una aguda incomodidad durante los calores de aquel largo verano.[90] Inmensamente consciente de los demás, constantemente tentado por la «vanagloria» a traspasar a sus compañeros las joyas de consejo espiritual que sólo él había recibido del Gran Anciano,[91] propenso a sonrojarse de vergüenza cuando tenía que realizar la postración obligotaria ante ciertos colegas,[92] y preocupado de que no fuera a parecer que no estaba en su sitio al cerrar los ojos en la iglesia con objeto de concentrarse en la liturgia,[93] Doroteo se enamoró de un monje del monasterio.

La primera carta del Gran Anciano era desagradable, «como el vino sobre una herida fresca».[94] Doroteo se había sorprendido pergeñando pretextos para hablar con el monje.[95] Ahora estaba asustado de que un enfriamiento demasiado brusco de sus relaciones despertara las sospechas del amigo.[96] En todo momento, Barsanufio es una presencia severa pero tranquila.

> A menudo, hermano mío, en mi juventud era violentamente tentado por el demonio de la fornicación y tuve que pelear con empeño y con fatiga contra mis pensamientos... Y después de lo que

89. *Instrucciones* 1.25, p. 184; Wheeler, p. 91-92.
90. *Instrucciones* 4.57, p. 242; Wheeler, p. 118.
91. *Barsanuphe* 206, p. 207.
92. 302, p. 226.
93. 325, p. 236.
94. 256, p. 202.
95. 256, p. 201.
96. 258, p. 204.

> hube hecho durante cinco años, Dios me libró de esto... En realidad, Dios podría librarte en seguida; pero de haber ocurrido así, uno no habría ganado fuerzas para resistir a otras pasiones.[97]

Doroteo permaneció en el monasterio. Lo vemos serenándose. Hasta el final siguió siendo el mismo hombre, claramente identificable a través de los ojos penetrantes del Gran Anciano. Cuando fue destinado al hospital, un cargo donde su personalidad deliciosamente vulnerable estaría más expuesta y sería más útil para los demás, es Barsanufio quien despeja sus dudas. ¿Debía entregar a los monjes su extensa biblioteca?[98] ¿Debía utilizar las sofisticadas recetas médicas que contenían estos libros o bien debía, por humildad, contentarse con administrar remedios populares sencillos?[99] Barsanufio replicó:

> Como todavía no hemos alcanzado la perfección en la que nos liberaremos por completo del cautiverio de las pasiones, es preferible dedicar nuestro tiempo a la medicina que a las pasiones.[100]

¿Cómo podía el supervisor atareado retener el recuerdo de Dios? El Gran Anciano escribió en respuesta:

> Muchos oyen hablar constantemente de la ciudad y por eso ocurre que entran en la ciudad preguntando sin saber. Hermano, tú estás todo el día presente en la memoria de Dios sin que lo sepas. En realidad, haber recibido un mandato y dedicarte a cumplirlo, en eso consiste al mismo tiempo la obediencia y la memoria de Dios.[101]

III «PURIFICADO Y PERFECCIONADO POR EL BARRO»

Casi trescientos años pasaron entre la primera renuncia de Antonio, hacia 270, y la muerte de Doroteo de Gaza, hacia 560.

97. 258, p. 205.
98. 326, p. 236.
99. 327, p. 237.
100. 327, p. 238.
101. 328, p. 238.

Fue un período más extenso que el comprendido entre la conversión de san Pablo y el final del reinado de Constantino: equivalía a la mitad de toda la existencia que tuvo el Imperio Romano en las provincias orientales. En este largo período, la reflexión ascética atravesó muchas mutaciones silenciosas a todo lo ancho de un territorio que se extendía entre la costa de Provenza por el oeste y las estribaciones de las montañas de Zagros por el este. No obstante, un único rasgo se mantuvo llamativamente estable: la percepción de la fuerza que compartían el alma y el cuerpo. Esto lo había puesto por primera vez en claro el grandioso sistema de transformaciones de Orígenes. Más tarde fue reafirmado, a menudo con significativas modificaciones y con muy diversos grados de conciencia sobre la dependencia de Orígenes, por hombres tan distintos como Antonio, Evagrio de Ponto, Juan Casiano y Filoxeno de Mabbug.[102]

En la tradición del desierto, la atención vigilante del cuerpo gozaba de una prominencia casi opresiva. Pero describir el pensamiento ascético como «dualista» y como motivado por el odio al cuerpo es perderse su mayor novedad y su faceta más conmovedora.[103] Rara vez en el pensamiento antiguo se ha considerado que el cuerpo estuviera más profundamente implicado en la transformación del alma; y nunca se le hizo que soportara una carga tan pesada. Para los Padres del Desierto, el cuerpo no era una parte irrelevante de la persona humana que pudiera ser puesta, por así decirlo, «entre paréntesis».[104] No podía disfrutar de la tolerancia distante que Plotino y muchos sabios paganos estaban dispuestos a con-

102. Sobre este asunto extremadamente intrincado, tengo una inmensa deuda con J. Gribomont, entrada Monachisme, *Dictionaire de la Spiritualité*, pp. 1541-1544, sobre un «origenismo del desierto»; A. Guillaumont, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique*; J. G. Bunge, «Origenesimus-Gnostizismus: Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrios Pontikos»; Flusin, *Miracle et Histoire*, pp. 78-86; Guy Lardreau, *Discours philosophique et discours spirituel. Autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabboug*, y K. Ware, «Ways of Prayer», pp. 397-400.

103. Como según A. J. Festugière, *Antioche païne et chrétienne*, p. 309: Toute la spiritualité de ce temps est foncièrment dualiste.

104. Lardreau, *Discours philosophique*, p. 39.

cederle, como accesorio accidental y transitorio de la personalidad. Para el monje era más bien algo absorbentemente presente: hablaría de él como «este cuerpo, que Dios me ha procurado como campo a cultivar, donde trabajar y enriquecerme».[105]

Los teólogos con antecedentes ascéticos no habrían perseguido durante los siglos IV y V, con el feroz coraje intelectual con que lo hicieron, los problemas que planteaba la Encarnación de Cristo, y la consiguiente unión de lo humano y lo divino en una sola persona, si no hubieran percibido esta unión como un emblema fascinante de la unión enigmática del cuerpo y el alma dentro de ellos mismos.[106]

De ahí el doble aspecto de la literatura ascética. Las estrategias que aconsejaban los ascetas seguían subrayando la oposición tajante entre el espíritu puro y el cuerpo sensual. El Gran Anciano no se anduvo con rodeos al dirigerse al joven Doroteo: «Tortura tus sentidos, pues sin tortura no hay martirio... Pisotea tus pasiones meditando sobre esta carta».[107]

Pero la experiencia acumulativa de las transformaciones ascéticas erosionaron silenciosamente esta imagen tan rígida de la personalidad. La vida en el desierto reveló, si es que algo, la interdependencia inextricable del cuerpo y el alma. Cuando el propio Doroteo llegó a escribir, siendo anciano, señaló que era posible «humillar» al cuerpo de un modo misterioso —mediante el trabajo físico, el ayuno y las vigilias— que realmente hacía posible llevar la humildad al alma. Una conexión tan íntima entre el cuerpo y el alma, al mismo tiempo lo confundía y lo tranquilizaba.[108] Las relaciones del monje con sus fantasías sexuales centraron con excepcional claridad sus desconcertantes afinidades. Lo que en él tenía mayor permanencia física —sus necesidades sexuales y sus constantes imaginaciones sexuales— parecía ser lo más íntimamente

105. *Instrucciones de Horsiesio* 1.6, Veilleux, *Koinonia* 3, p. 138.

106. Véase más recientemente Lars Thunberg, «The Human Person as Image of God».

107. *Barsanufio* 256, p. 202.

108. Doroteo de Gaza, *Instrucciones* 2.39, pp. 204-206; Wheeler, pp. 101-102.

entrelazado con el estado de su alma. El flujo y el reflujo de la energía sexual eran coherentemente presentados por Evagrio y por Juan Casiano como un síntoma que reflejaba, en la oscura y crucial zona fronteriza entre el cuerpo y el espíritu, cambios que ocurrían en las profundidades del alma.[109] Hablando de cómo la creciente capacidad de un novicio para acceder al amor de Dios podía adoptar incluso formas sexuales, «afines a la pasión de la fornicación», Filoxeno de Mabbug exclamaba: «¡Ay, cuán difícil es esto de entender! ¡Aquí se pone a prueba el saber del erudito!»[110]

Fenómenos como éste condujeron a los Padres del Desierto a un mundo donde los «elementos fijos» del pensamiento clásico ya no les eran de ninguna ayuda.[111]

En la tradición del desierto, el cuerpo tenía permitido convertirse en el mentor discreto del alma orgullosa. El asceta ya no se formaba, como ocurriera en los círculos paganos, mediante la constante vigilancia de su entendimiento en exclusiva. Los ritmos del cuerpo y, con el cuerpo, sus concretas relaciones sociales determinaban la vida del monje; su continuada dependencia económica del mundo habitado en cuanto a la comida, la dura escuela de la colaboración día a día con sus colegas ascetas en los ritmos laborales compartidos y la exhortación mutua dentro de los monasterios cambiaban su personalidad. Las condiciones materiales de la vida del monje se consideraban capaces de alterar la propia conciencia. De todas las lecciones del desierto, la «verdaderamente más asombrosa» para un pensador de la antigüedad tardía fue «que el espíritu inmortal puede ser purificado y perfeccionado por el barro».[112]

La tradición de los Padres del Desierto penetró en *La escala de la divina Ascensión* de Juan Clímaco, Juan «el de *La escala*» (579-649), la indiscutida obra maestra de las guías espirituales bizantinas.[113] Precisamente porque su cuerpo era

109. F. Refoulé, «Reves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique».

110. Filoxeno de Mabbug, *Carta a un amigo* 13, p. 9*.

111. El término es el de A. D. Nock, *Sallustius: Concerning the Gods and the Universe*, p. xxxix.

112. Juan Clímaco, *Escala* 14: 868C; trad. p. 169.

113. Véase en especial K. Ware, Introducción a Juan Clímaco, *The*

tan inextricable como parte de sí, Juan aplaudía al monje como una anomalía cargada de sentido: «Se encuentra en un cuerpo terrenal y corrompido, pero se empuja él solo para elevarse a las filas y condición de ángeles incorpóreos».[114] La inmensa labor de la vida monástica se produjo porque el cuerpo nunca pudo ser abandonado: «La violencia y el dolor interminable son el destino de todos aquellos que aspiran a ascender al Cielo con el cuerpo».[115]

«Si la gente realmente lo entendiera, nadie renunciaría al mundo».[116]

La sexualidad era un constante recordatorio de ese dolor: «Pues un hombre no puede conquistar lo que verdaderamente es... La naturaleza está en su sitio».[117] Únicamente la mano de Cristo puede poner a un monje por encima de ella.

Pero Juan había heredado de la tradición del desierto la expectativa de que el poder de Cristo abarcaría tanto al cuerpo como al alma. El cuerpo compartiría, a su manera particular, la transfiguración de la persona humana que acompañaba a la apertura definitiva de la voluntad redoblada. Para Juan, como para Apa Queremón, podía esperarse, e incluso exigirse, el cese de las fantasías nocturnas: «No creo que nadie deba ser clasificado como santo hasta que haya santificado su cuerpo, si es que en realidad es eso posible».[118]

Lo que Juan parece haber imaginado en el monje perfecto, tratándolo de forma dubitativa y con un lenguaje cargado de paradojas, era una inversión de las propiedades normales del cuerpo caído. Era posible dar lugar a una reorientación de sus energías. «He visto cómo almas impuras enloquecían en

---

Ladder, pp. 1-6 y 58-68. El tratamiento clásico es el de W. Völker, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, en especial pp. 108-122, sobre la castidad; pp. 217-230, sobre el discernimiento; y pp. 278-290, sobre la perfección espiritual. Völker subraya con razón la dependencia que tiene Juan de las tradiciones que hemos examinado hasta ahora.

114. Juan Clímaco, *La escala* 1: 633B; trad., p. 74.

115. 1: 636B; p. 75.

116. 1: 641B; p. 79.

117. 15: 881A y 884AB; pp. 172 y 174.

118. 15: 889C; p. 178.

pos del amor físico, pero transformaban lo que sabían de este amor en una razón para la penitencia y transferían esa misma capacidad al amor de Dios.»[119]

Esta reorientación adoptaba una forma física palpable en el don infinitamente precioso de las lágrimas. En la tradición médica de la antigüedad, el humor excesivamente fluido señalaba el temperamento sensual del hombre: los ojos del hombre conquistador estaban húmedos y brillaban con el humor superfluo; era persona compasiva y dada a las lágrimas.[120] Los humores húmedos estaban latentes en las partes inferiores y se transformaban, mediante el calor generado por el exceso de comida, en impulsos sexuales.[121] La fluidez del temperamento que borraba las severas fronteras aseguraba que, según había observado Juan, los monjes más inclinados a la sensualidad fueran habitualmente más sensibles que los demás y más gregarios que aquellos de alma dura y «seca» que tenían una mayor tendencia natural a la castidad.[122]

Lo que Juan esperaba era que toda esta fluidez se transformara. Los humores húmedos serían liberados en un súbito incremento de sensualidad espiritualizada, que era la que se asociaba con el don supremo de las lágrimas otorgado por Cristo. El hermoso humor de los ojos fluiría sin inhibición.[123] La misma sangre del corazón roto brotaría por la boca.[124] La aflicción descontrolada del monje perfecto era un estado físico visible. Las lágrimas demostraban que los hombres todavía estaban frente a Dios «en el lado oscuro de la bahía de su bendición».[125] Pero, en los llorosos, el corazón rígido se ha

119. 5: 77A; p. 129.

120. Pseudo-Aristóteles, *Fisiognómica* 29, en R. Förster ed., *Physiognomici graeci*, 1:36.

121. Era un lugar común de la tradición del desierto que el demonio secara las lágrimas de contrición del monje y, por implicación, desviara este humor a sus partes inferiores: *Barsanufio* 18, p. 25.

122. Juan Clímaco, *La escala* 15: 889A; p. 177.

123. 7: 805C-808AC; p. 139.

124. 7: 816B; p. 144.

125. Gerald Manley Hopkins, *The Wreck of the Deutschland*, p. 16: «*ou Ithe dart side of the bay of his* [en G. M. H.: *thy*, tu] *blessing*». (*N. del Trad.*)

derretido. Llorando, se han acercado a la risa del Paraíso, de donde «el dolor, la tristeza y la lamentación habrán huido».[126]

Por un procedimiento que Juan no deseaba analizar, la capacidad de un amante para percibir los movimientos más profundos del corazón en el cuerpo de su amado se transformaría en una visión espiritual de los demás de una nitidez igual de exquisita.[127] La feroz ilimitación de la sensualidad, «el anhelo de los cuerpos, el espíritu vergonzoso y terrible que se afirma en el mismo meollo del corazón»,[128] ya no logrará atravesar las fronteras entre un ser humano y otro (ni siquiera, en el caso de un yegüero trashumante de los asnos del monasterio, entre el hombre y las bestias).[129] Se transmutaría en una trascendencia de las diferencias igualmente ilimitada. La belleza física se percibiría con una intensidad desacostumbrada, pero sin tentación; Juan escribió: «Había un hombre que, habiendo visto un cuerpo de una gran belleza, inmediatamente entonó las alabanzas de su Creador y, al cabo de una mirada, se vio impulsado a amar a Dios y a llorar copiosamente».

Tal vez, sugería, «la misma pauta» pueda aplicarse a la dulce música de los Salmos. Los antiguos objetos del deseo sexual podían ser entrevistos, por fin, en función de la belleza abstracta de su forma creada. Su belleza se hacía evidente al ojo. Esto conmovería el alma hasta sus cimientos, sólo que ahora con suavidad, de un modo muy parecido a como la dulzura imperceptible de la liturgia hacía vibrar ahora el corazón del monje: «Este hombre», afirmaba Juan, «se ha elevado a la inmortalidad antes de la resurrección general».[130]

Podemos apreciar por qué la sexualidad llegó a tener un peso tan desacostumbrado entre los exponentes más sublimes de la tradición del desierto. No fue debido a que los hombres como Casiano, Doroteo de Gaza y Juan Clímaco temieran a la tentación sexual más que a ninguna otra. Fue más bien

126. Juan Clímaco, *La escala* 7; 809C; p. 141.
127. 26: 1033D; p. 243.
128. 15: 884D; pp. 173-174.
129. 29: 1149A; p. 283.
130. 15: 892D-893A; p. 179.

debido a que el cuerpo, donde la sexualidad acecha con tan desconcertante tenacidad, llegó a ser visto a la penetrante luz de una nueva y grandiosa esperanza: «¿Qué es este misterio para mí? ¿Cuál es el objetivo de esta combinación de cuerpo y alma? ¿Cómo puedo ser yo mi propio amigo y mi propio enemigo?».[131] No obstante, insiste Juan, todo el mundo «debe luchar por elevar su barro, digámoslo así, a un lugar en el trono del Señor».[132]

La escala de la divina Ascensión de Juan señala el final de la antigüedad tardía. Los ejércitos musulmanes ya habían entrado en Antioquía, en Jerusalén y en Alejandría por la época en que Juan escribió estas líneas.[133] Desde entonces, las leerían en voz alta en el refectorio, todos los años por cuaresma, los monjes de las Iglesias ortodoxas.[134] Al ser un guía de almas, Juan se había contentado con esbozar los trazos generales de una trayectoria, dejando la resolución de las paradojas a que aludía a la experiencia de sus pupilos. Juan escribía con tres siglos de sabiduría espiritual a sus espaldas. Los cristianos del siglo IV, sin embargo, no contaban con la ventaja de la sabiduría derivada de una larga tarde de verano en el desierto que los guiara. En el siglo IV y comienzos del V, otros hombres, muchos de ellos menos experimentados, menos dotados temperamentalmente y menos libres, en razón de su posición social, para seguir la lenta perseverancia del arte de las almas en el desierto volverían a abordar con sus plumas, con nueva perplejidad, las realidades del sexo. Permítasenos ahora alejarnos del desierto para contemplar desde más cerca el impacto de los nuevos ideales ascéticos sobre el clero, los seglares y las mujeres devotas de las ciudades y los pueblos de las principales regiones cristianas del Mediterráneo.

131. 15: 904A; p. 186.
132. 26: 1064A; p. 248.
133. Chitty, *Desert a City*, pp. 168-175.
134. Ware, Introducción, *The Ladder*, p. 1.

12. «Haceos barracas independientes»: los monjes, las mujeres y el matrimonio en Egipto

En algún momento de la década de 320, un niño pagano de diecisiete años decidió bautizarse en Alejandría. Para el joven Teodoro, como para tantos de su generación, convertirse al cristianismo significaba continencia: «Si el Señor me conduce por el camino de hacerme cristiano», juró, «entonces también me haré monje y mantendré mi cuerpo sin mancha hasta el día en que el Señor venga por mí».[1] Inmediatamente reclutado para la iglesia urbana local, la resolución del joven Teodoro estuvo sometida a tensiones previsibles: «No se juntó con ninguna mujer... Cuando leía las lecciones en la iglesia, se esforzaba en que sus ojos no vagaran entre la gente».

Doce años de esta vigilancia fueron suficientes. Teodoro se desvaneció por el Nilo hacia la reclusión de un monasterio pacomiano. La vida despreocupada del clérigo erudito y bien alimentado no estaba hecha para él: sólo el cuerpo que se vuelve tan seco como las arenas del desierto puede confiar en mantener la pureza.[2]

Teodoro no era el único clérigo joven de inclinaciones ascéticas que se vio conducido al desierto por el miedo a su propia susceptibilidad frente a las mujeres.[3] Sus angustias te-

1. *Vida bohairica de Pacomio* 89, en A. Veilleux trad., *Pachomian Koinonia* 1: 117.

2. *Ibid.*, pp. 118 y 120.

3. Véase, por ejemplo, Paladio, *Historia lausiaca* 38.3-7, sobre Evagrio en Constantinopla; y Pseudo-Jerónimo, *Carta* 18.3: *Patrologia Latina* 30: 185C, sobre Presidio, diácono de Piacenza.

nían eco en el propio desierto. El temor a las mujeres cayó como una barrera de sombras sobre los caminos que regresaban desde el desierto a los pueblos y ciudades.

> El discípulo de Apa Sísoes le dijo: «Padre, has envejecido. Trasladémonos a un poco más cerca de la tierra habitada». El Anciano dijo: «A donde no haya ninguna mujer es a donde debemos ir». El discípulo le dijo: «¿En qué otro lugar no hay ninguna mujer más que en el desierto?» El Anciano le dijo: «Condúceme al desierto».[4]

Estas anécdotas revelan una faceta del movimiento monástico muy distinta de la benévola precisión con que los pocos guías espirituales que fueron grandes ascetas hablaron sobre la sexualidad para sí mismos y para los pequeños círculos de discípulos elegidos.

En los siglos IV y V, la literatura ascética de Egipto se convirtió en una mina de pintorescas anécdotas referentes a la seducción sexual y los esfuerzos heroicos por evitar el sexo. En este nuevo folclore monástico, el cuerpo pasó a ocupar un lugar muy central. Las mujeres eran presentadas como la fuente de la tentación perpetua a la que cabe contar con que el cuerpo masculino responda de inmediato. El simple hecho de que una monja palmeara el pie de un obispo anciano y enfermo se consideraba suficiente provocación para hacer que ambos cayeran instantáneamente en la fornicación.[5]

La carnalidad absoluta de estas historias hiere la sensibilidad moderna. Un monje mojó su capa en la carne putrefacta de una mujer muerta para que el olor desvaneciera sus recuerdos de ella;[6] una hija respetuosa rechazó los avances de un monje joven advirtiéndole que no podía imaginarse el terrible y extraño hedor de una mujer con la menstruación;[7] un novicio cargó con su madre anciana para cruzar un arroyo,

4. *Apophthegmata Patrum*, Sísoes 3: *Patrologia Graeca* 65: 392D.

5. L. Regnault trad., *Les Sentences des Pères du Désert: Nouveau Recuil* 32:22, también F. Nau, «Histoire des solitaires d'Égypte», pp. 13:62-64.

6. *Anonymous Apophthegmata* 172, en Nau ed., *Revue de l'Orient chrétien* (1908) 13:56.

7. *Ibid.* 52: (1907) 12:17.

envolviéndose prudentemente las manos en la capa: «Pues la carne de todas las mujeres es fuego».[8] El mensaje para los seglares era claro. El emperador Zenón, según cuenta la leyenda copta, se sintió lógicamente desconcertado cuando supo que su hija había dormido en la misma celda que un monje (el «monje», en realidad, era una mujer disfrazada): «He oído decir que los monjes odian a las mujeres y que no pueden soportar ni siquiera hablar con ellas».[9]

Muchas de las feas historias que circulaban por los círculos monásticos de los siglos IV y V debieron sorprender a los contemporáneos por su banalidad. Estaban entresacadas del inmenso montón de basura que era la misoginia de Oriente Próximo: los dichos y las anécdotas sobre rabinos de este período insistían igualmente en la necesidad de que los sabios y sus jóvenes discípulos casados evitaran el contacto, la visión y el sonido de la voz de las mujeres.[10] Pero el mensaje de las anécdotas monásticas ya no consistía, simplemente, en que los hombres —incluso los hombres casados— eran apartados con facilidad de las ocupaciones serias por las astucias de las mujeres. Entre los monjes, el cuerpo femenino y el masculino llegaron a presentarse como igualmente cargados de sensaciones sexuales, puesto que sobre ambos recaía por igual la ardua obligación de mantenerse vírgenes. El énfasis en el infinito valor y fragilidad de la virginidad del monje dio lugar a una percepción completamente nueva del peligro. Se suponía que los monjes ponían una distancia insuperable entre ellos y las mujeres de la tierra habitada, e incluso entre ellos y las monjas. El cuerpo virginal del monje tenía la obligación de comportarse como un mojón. Su estado intocado hablaba de una barrera entre los seglares cristianos de las ciudades y los pueblos —los *kosmikoi*, hombres y mujeres «del mundo» que en la mayor parte de los casos eran personas casadas—

8. *Ibid.* 159: (1908) 13:52.

9. N. Giron, *Légendes coptes*, p. 59.

10. Véase *Talmud de Babilonia: Berakhoth* 61a, en A. Mishcon trad., *The Talmud*, p. 105; pero véase *Talmud de Babilonia: Sotah* 21b, en A. Cohen trad., *The Talmud*, p. 109. Sólo el «pietista descabellado» no impediría que una mujer se ahogara por temor a mirarla (!).

y los monjes. Representaba una frontera tan inconfundible como la abrupta transición ecológica que se daba entre los suaves campos verdes del valle y las resplandecientes arenas muertas del desierto. Las palabras del profeta Nehemías, *Haceos barracas independientes*, era el lema de la época.[11]

Por eso, la misoginia estudiada de buena parte de la literatura ascética no reflejaba meramente la huida de las mujeres como fuente de tentación sexual. Se movilizaba dentro de una estrategia más amplia. Ésta sirvió para abarcar y definir el lugar del movimiento ascético en la sociedad romana tardía. Enfrentados a la amenaza perpetua de un ascetismo tan radical que borraba las diferencias entre la ciudad y el desierto, incluso entre los hombres y las mujeres, los dirigentes de las iglesias, lo mismo en Egipto que en cualquier otra parte, recayeron en las antiguas tradiciones misóginas con objeto de reforzar la percepción del peligro sexual. Al hacerlo así, aseguraron que sus héroes, los monjes, permanecieran en la zona cargada de prestigio y relativamente segura que era el desierto. En el Egipto del siglo IV el miedo a la mujer operaba como una fuerza centrífuga. Mantenía el «mundo» y el «desierto» a una distancia segura el uno del otro.

A todo lo largo del siglo IV, Egipto fue una región castigada por inquietantes anomalías. Tal como sabemos que pasaba a finales del siglo III, Egipto se parecía a Siria más de lo que hubieran querido admitir los patriarcas de Alejandría y similares portavoces de la Iglesia oficial.[12] Grupos de gnósticos todavía rondaban alrededor de las iglesias locales. Uno de estos grupos constaba de ochenta miembros femeninos, de los que se decía que estaban dedicados a ostentosas inversiones de la moralidad sexual al uso, al tiempo que seguían siendo feligreses habituales de su iglesia local. Los Elegidos maniqueos se movían con facilidad de un lado a otro del Nilo, yendo de ciudad en ciudad sin alejarse de los cristia-

11. *Nehemías* 8:15, citado en *La carta del Pseudo-Tito*, en E. Hennecke ed., *New Testament Apocrypha*, 2:161.

12. Es un mérito especial de E. A. Judge, «The Earliest Use of the Word "Monachos" for Monk», haber explicado esta situación en toda su complejidad.

nos instalados.[13] El valle del Nilo estaba repleto de decididos *apotaktikoi*, «renunciantes», que debieron ser parecidos a los «Santos Caminantes» de Siria. Bandadas de personas desarraigadas, entregadas a la continencia, al ayuno y a la mendicidad, llenaban los rincones y las grietas de las ciudades.[14]

En el siglo IV, estaba lejos de ser cierto que el desierto se viera como un lugar incuestionado del heroísmo cristiano. En Egipto, como anteriormente en Siria, el crecimiento del ascetismo amenazaba con resucitar las expectativas radicales que desde hacía mucho estaban asociadas con el movimiento encratita. Hieracas era un contemporáneo más joven que san Antonio.[15] Guía espiritual en una ciudad provinciana del delta del Nilo, Hieracas se sabía de memoria las Escrituras. Lo mismo que Orígenes, disfrutaba de la reputación de ser un inspirado exégeta. Escritor y copista incansable, cuya vista se mantenía milagrosamente intacta a los noventa años, Hieracas escribía en copto así como en griego, e incluso había compuesto sus propios salmos piadosos. Era el árbitro de la opinión ascética en su región. Sus opiniones eran claras. Eran una ampliación radical de la presentación «histórica» de la virginidad que ya hemos visto en Orígenes y Metodio. El Antiguo Testamento contenía todos los preceptos necesarios para llevar una vida decente y convencional. El Evangelio no había agregado nada a éstos. Cristo sólo había traído una novedad a la tierra y, con esta novedad, la esperanza de

13. Epifanio, *Panarion* 26.3 y 17: *Patrologia Graeca* 41: 336D y 360A-361B. Los datos sobre la actividad de los maniqueos en Egipto han sido reunidos y analizados con raro buen sentido por Philip Rousseau, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth Century Egypt*, pp. 28-31; véase ahora Gedaliahu G. Stroumsa, «The manicheaean Challenge to Egyptian Christianity», en Birger A. Pearson y James E. Goehring eds., *The Roots of Egyptian Christianity*, pp. 307-319, y en general Sam N. C. Lieu, *Manichaeaism in the Later Roman Empire and Medieval China*.

14. Judge, «Monachos», pp. 78-85: Jerónimo, *Carta* 22.34: *Patrologia Latina* 22:419, es una denuncia clásica de estas figuras; véase J. Gribomont, entrada Monachisme, *Dictionnaire de la Spiritualité* 68-69, pp. 1543: *ils réfèrent non à una race dépravée, mais aux héritiers directs des grands ancêtres, non modelés par les réformes*.

15. Epifanio, *Panarion* 67: *Patrologia Graeca* 42: 172C-184B.

salvación: la castidad. Sólo los solteros tenían un sitio en Su Reino.[16]

Lo que había de perturbador en Hieracas era que la «verdadera» Iglesia que él se imaginaba adoptaba la forma de una anticuada federación de «células» de continentes dentro de la comunidad establecida. El desierto estaba ausente de su mensaje. Los hombres y las mujeres debían reunirse en pequeñas fraternidades, obligados por sus votos personales de castidad. Como en la Siria encratita, los padres espirituales de la secta de Hieracas escandalizaron a sus oponentes al jactarse de los estrechos lazos de compañía funcional y espiritual que los vinculaban a sus discípulos femeninos continentes. En opinión de Hieracas, las personas continentes eran los únicos cristianos de Egipto que se salvarían: su presencia en las ciudades y los pueblos del delta del Nilo ridiculizaba las esperanzas de salvación de los cabezas de familia casados normales. Al abogar por la creación de grupos de hombres y mujeres continentes entre los seglares, Hieracas amenazaba con introducir en las iglesias de las tierras habitadas algo de la peligrosa libertad que más valía dejar para quienes estaban en el lejano desierto.[17]

En el curso alto del Nilo, los dirigentes de los monasterios pacomianos se vieron cada vez más obligados a enfrentarse al problema de distinguir entre sus propios monjes y los seglares de las aldeas circundantes. El inmenso buen carácter de Pacomio había demostrado que era posible fundar un monasterio que sirviera de aldea alternativa en medio del mundo habitado. Sus sucesores fueron una nueva clase de dirigentes de aldea. Nacidos dirigentes, hombres de «palabra agraciada», se adaptaron de sobra a la vida del valle.[18] Precisamente por esta razón, los pacomianos tuvieron que luchar a todo lo largo de los siglos IV y V con su especial timidez para recalcar las fronteras que separaban su «desierto» absolutamente ideoló-

16. *Ibid.* 67.1: 173AB.

17. *Ibid.* 67.8: 184AB.

18. Sobre Petronio, véase *Bohairic Life of Pachomius* 56 y *First Greek Life*, en A. Veilleux trad., *Pachomian Koinonia* 1, pp. 77 y 352; sobre el «agraciado discurso de Teodoro», *Bohairic Life* 32, p. 57.

gico del «mundo». De ahí la muy explícita sensación de peligro sexual que impregna muchas de las reglas y amonestaciones de los sucesores de Pacomio.

En primer lugar, los monjes tenían que separarse unos de otros. Las relaciones homosexuales fueron condenadas con considerable detalle. La repugnancia por tales formas de sexualidad no fue la única causa de estas reglas: estaba en juego la textura social de la comunidad. Patéticamente aislados de los lazos afectivos normales de la familia, que tanta importancia tenían entre los habitantes de las aldeas egipcias,[19] los jóvenes monjes tenían que aprender a ser «extraños» unos para otros.[20] Las serias amonestaciones de Horsiesio contra la pederastia traslucen algo más que los peligros de los deseos sexuales insatisfechos: son el testimonio de la aguda necesidad que tenían los muchachos aldeanos de congregar a su alrededor algo de la calidez personal propia de las familias numerosas de que procedían. Tenían ganas de recrear dentro del monasterio un mundo donde «la risa era fácil y se jugaba entre muchachos».[21] Se pasaban a escondidas pequeños regalos, usaban las bufandas para combatir, se llamaban entre sí «padre» e «hijo».[22] Todo esto debía acabar. Los monjes jóvenes tenían que aprender a guardar un codo de distancia entre los cuerpos.[23]

Para finales del siglo IV, las precauciones que encerraron a los monjes pacomianos estaban completadas. Unos muros

19. Véase la carta del siglo IV escrita por un hombre desde una ciudad extranjera: «Ya ves en qué situación me encuentro... pues sabes que no tengo a nadie conmigo, ni hermana ni hermano ni hijo, ni a ningún otro, más que únicamente a Dios». *PSI* 1161, *Paperi Greci e Latini* 10: 101-102.

20. Shenute de Atripa, *Carta* 33, en J. Leipoldt y W. E. Crum eds., *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 43: Scriptores Coptici* 3:100--101; H. Wiesman trad., C.S.C.O. 96: *Script. Copt.* 8:57.

21. Pacomio, *Preceptos y juicios* 7, en A. Veilleux trad., *Pachomian Koinonia* 2:177.

22. Horsiesio, *Instrucciones* 7,5, 6 y 10: en *Pachominan Koinonia* 3:147 y 149. Las relaciones lésbicas estaban castigadas (pero de ninguna manera con tanta severidad como otros quebrantamientos de la disciplina) en los conventos de monjas agregados a la confederación pacomiana: J. Leipoldt, *Schenute von Atripe*, p. 142.

23. Pacomio, *Preceptos* 93-97, *Pachomian Koinonia* 2, p. 161.

altos aislaban al monasterio.[24] Los monjes estaban «atados» con votos.[25] Ante el mundo se mostraban vestidos con una sencilla prenda que había adquirido su propio misterio, como el *schema*, la túnica oscura característica de los monjes. Se ajustaba con correas de cuero, que querían simbolizar el carácter vinculante de los votos monásticos. Cuando andaban por los caminos normales y navegaban por el Nilo, arriba y abajo, en sus grandes embarcaciones, «con los arreos puestos como asnos»,[26] vestidos con sus ropas monásticas, los miembros de las comunidades pacomianas tenían la obligación de hacer que sus cuerpos actuaran como mojones de una frontera inquebrantable, aunque en buena medida invisible: su continencia proclamaba ante el mundo en general la integridad de su monasterio, *un jardín cerrado, una fuente sellada.*[27]

Para muchos monjes pacomianos el atractivo del mundo podía adoptar formas singularmente castas. Era el atractivo de otra forma de devoción cristiana, que parecía más atractiva y más dúctil que las federaciones monásticas de Pacomio, inmanejables y económicamente inviables.[28] Es posible que muchos monjes soñaran con regresar al mundo, no por ninguna razón peor que convertir a su propia familia, transformando la propiedad y la casa ancestrales, en un tranquilo monasterio doméstico, tal como sabemos que existieron en Egipto y en otros lugares.[29] Apa Zanos había pensado preci-

24. H. Torp, «Les murs d'enceinte des monastères coptes primitifs», pone en claro la función simbólica de las murallas. La correspondencia de Besa, sucesor de Shenute, revela cuán permeables podían ser estas murallas: *Fragmento* 12.1.2 y 20.1.4, en K. H. Kühn, ed., *Letters and Sermons of Besa, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 157: *Scriptores Coptici* 21:28 y 53.

25. F. Ruppert, *Das Pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichten Gehorsams.*

26. Shenute de Atripa, citado en H. E. Winlock, *The Monastery of Epiphanius at Thebes I: The Archeological Material*, p. 151.

27. *Testamento de Horsiesio* 20, *Pachomian Koinonia* 3, p. 184.

28. Sobre el terrible impacto del hambre sobre la federación pacomiana, véase Teodoro, *Instrucciones* 3.2 y 46, *Pachomian Koinonia* 3, pp. 93-94 y 119, y B. Büchner, *Die Armut der Armen*, pp. 20-36.

29. R. Rémondon, «L'Église dans la société égyptienne à l'époque byzantine», p. 260.

samente en esto. Se marchó para volver a Menfis, de donde era originario:

> Y de repente, mirando a mi espalda, vi a una monja. Era una mujer muy bien parecida y muy hermosa, y me dijo: «Hola, Apa». Y yo le dije: «Que la paz sea contigo, Amma. ¿Adónde vas?» Ella respondió: «Soy una virgen del monasterio de Tabennesiotes y me dirijo a reunirme con mi familia, de conformidad con la carne». Y con estas palabras la idea de la fornicación comenzó a trastornarme y perturbarme. Ya no era capaz de soportar el ardor. La apreté entre mis brazos y, eso me pareció, la tiré al suelo y la desnudé a tirones; tras lo cual ella me dio una bofetada y yo vi que todo el lugar parecía arder. Luego me puse en pie, después de haber eyaculado, pero ella había desaparecido... Inmediatamente se apoderaron de mí la fiebre y los escalofríos, y estuve allí tumbado desde la hora tercia hasta la nona.[30]

Sólo los cuentos aleccionadores sobre encuentros sexuales horripilantes se consideraban eficaces para bloquear el camino que con tanta facilidad conducía desde el desierto a lo que eran formas absolutamente legítimas de devoción cristiana en la tierra habitada.

No es sorprendente que la niebla de la desconfianza sexual se concentrara alrededor de los bordes del desierto, exactamente en el mismo momento en que vemos a los monjes cada vez más implicados en el mundo habitado, como árbitros, como peticionarios privilegiados de los grandes, como consejeros espirituales de los seglares cristianos, incluidas las mujeres.[31] Los defensores del mito del desierto escribirían que las cartas procedentes de mujeres que solicitan consejo espiritual eran flechas lanzadas al corazón desde lejos:[32] sabemos que, ya a mediados del siglo IV, un monje, Pafnucio, recibía cartas de una dama cristiana de las inmediaciones, Valeria:

> Confío en sus oraciones para obtener curación, pues a través de los ascetas y los devotos se manifiestan las revelaciones. Puesto

30. *Fragmento de Draguet* 2.7: *Pachomian Koinonia* 2, p. 117.
31. Judge, «Monachos», p. 85.
32. *Karakalion* 251, citado en *Abbé Idaü, Recueil ascétique: Spiritualité orientale* 7:298.

> que padezco una gran enfermedad en forma de penosa falta de aliento... Aunque corporalmente no me haya puesto a vuestros pies, en espíritu estoy a vuestros pies.[33]

La sensación de peligro sexual que acechaba en los cuerpos de los monjes era mucho más pesada en los novicios. Los convertidos a la vida del desierto tendían a proceder de dos grupos de edad distintos. Para finales del siglo IV, algunos monjes jóvenes bien podían haberse criado en el desierto, empujados hasta allí con sus padres por el hambre.[34] Otros habían sido donados a los Ancianos, a manera de *ex votos* humanos que ofrecía un seglar devoto; aunque, como observaban los monjes, los ricos, que sólo tendían a regalar ropas usadas para los huérfanos y viudas, y su peor vino para los banquetes de los pobres, también tendían a negar al desierto su prole sana y con talento, reservando a los mejores para el matrimonio.[35]

Tan comprometidos con la virginidad como sus hermanas las monjas, estos muchachos jóvenes tenían que hacer frente al nuevo desafío de pasar la pubertad en un ambiente monástico. Muchos dirigentes del movimiento, sin embargo, eran hombres que se habían lanzado a la vida del desierto estando en la madurez. Algunos eran viudos o se habían separado de sus esposas por mutuo consentimiento. La sexualidad no desempeñaba necesariamente un papel importante en su visión de sí mismos: la cólera, el orgullo, la latente sensibilidad a la posición social, y no la fornicación, eran las tentaciones que los afligían. Eran personas con firmes papeles sociales; sus pecados eran los crueles pecados de la voluntad. Por el contrario, los monjes jóvenes eran personas sin perfiles sociales claros: no eran más que sus cuerpos vigorosos. Su asimilación a la vida del desierto tenía que adoptar la forma de una disciplina de marcado carácter sexual.

33. H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, p. 109.

34. Sobre el hambre, véase, por ejemplo, *Apophthegmata Patrum* Cario 2: *Patrologia Graeca* 65: 249D-252A.

35. Evergetino 4.2.1-9, *Sentences des Pères*, p. 192. Para posteriores ejemplos sobre la donación de niños: L. S. B. MacCoull, «Child Donations and Childs Saints in Coptic Egypt».

A finales del siglo V, la literatura ascética había desarrollado un código de conducta para los novicios que era casi tan meticuloso como el código propuesto en tiempos a los jóvenes cristianos por Clemente de Alejandría. La vida de la celda tenía sus propias reciprocidades solemnes. Los monjes jóvenes debían cargar con las bolsas de los visitantes cuando llegaban,[36] debían sentarse con ellos en los banquitos que había fuera de las celdas durante una hora de reverente silencio antes de hacerse el primer saludo,[37] debían cederles siempre el paso en cualquier puerta,[38] y debían asegurarse de que llevaban su propia comida cuando visitaban a un monje cuya pobreza era conocida.[39] Estos preceptos demuestran que los jóvenes aprendían a vivir con la ceremoniosa dignidad que siempre había sido el orgullo del mundo antiguo. Otros preceptos, sin embargo, señalaban un nuevo punto de partida. Mientras que los jóvenes cristianos de Clemente tenían que dominar el porte y la voz alrededor de las mesas llenas donde se mezclaban desvergonzadamente hombres y mujeres, en el desierto los jóvenes quedaban sin más ropajes que su cuerpo. Eran sometidos a constante vigilancia en razón de la sexualidad que se ocultaba en su interior:

> Pues la trampa que el demonio tiende a la humanidad, especialmente a los jóvenes, es el cuerpo.[40]
>
> Acostumbra tus ojos a no mirar nunca el cuerpo de ninguna persona, ni siquiera, si es posible, el tuyo propio.[41]
>
> Nunca digas a nadie: «Coge la sabandija que tengo en la barba».[42]

Con las rodillas juntas, las túnicas cubriendo los pies y los cinturones bien apretados para impedir que las manos se

36. Isaías de Escetis, *Asceticon* 3.10.46, *Abbé Isaïe: Recuil ascétique*, p. 52.
37. *Sentences des Pères* 641, p. 154.
38. Isaías de Ascetis, *Asceticon* 4.11.12, p. 57.
39. *Ibid.* 4.11.18, p. 58.
40. *Sentences des Pères* 592/64, p. 129.
41. *Ibid.* 592/24, p. 122.
42. *Ibid.* 592/64, p. 130.

extravíen durante la noche,[43] los jóvenes monjes entraban en el mundo con los ojos bajos,[44] teniendo cuidado en no comer nunca en compañía de ninguna mujer.[45] Eran recordatorios rigurosos de un nuevo código, cuyo peso ya no recaía sobre los gestos públicos de la persona social, ni sobre los quebrantamientos públicos del buen gusto que podrían derivarse de la violencia de los movimientos, las voces altas o los ademanes impropios. Dos siglos después del *Paidagogos* de Clemente, los códigos del desierto ponían el mayor énfasis en la carne indomable en sí misma.

El mundo de los novicios era un mundo estrecho. Estaba situado lejos de la vida de las congregaciones cristianas normales. Resulta sumamente difícil saber hasta qué punto y de qué manera los códigos sexuales, elaborados con tantas precauciones en el desierto, revertieron sobre las iglesias. Debemos tener mucho cuidado en no exagerar su efecto inmediato sobre la conducta sexual del cristiano medio. Los estudios de las sociedades modernas donde los ascetas siguen gozando de gran prestigio nos han enseñado a ser prudentes:

> Decir que algo es el ideal supremo, incluso si se empareja con un alto grado de consenso cultural, no sirve para predecir el lugar que se destina, o se le permite ocupar en la vida social, a ese ideal.[46]

Es imprudente proponerse deducir el estado mental de un seglar de comienzos del Imperio Bizantino a partir, simplemente, de una lectura superficial de las anécdotas más melodramáticas aportadas por los Padres del Desierto.

Esto es tan cierto para Egipto como para cualquier otra región del mundo cristiano. Los códigos sexuales que regían las relaciones entre hombres y mujeres en el Oriente cristiano se endurecieron indudablemente en el curso de los siglos IV y

43. Isaías, *Asceticon* 3.10.12 y 69, pp. 50 y 55.

44. *Ibid.* 7.13.18-19, p. 89.

45. L. Regnault trad., *Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance* 354, p. 254; *Apophthegmata Patrum* Daniel 2: 153B.

46. I. F. Silber, «Dissent through Holiness», p. 186.

V. Pero el surgimiento del ascetismo cristiano tal vez haya tenido menos que ver con este proceso de lo que podríamos imaginarnos. En el siglo IV, por ejemplo, la tradición del antiguo Egipto de los matrimonios entre hermanos estaba definitivamente abandonada. Estos matrimonios, y los de primos cercanos, bien pudieron haber facilitado las relaciones entre chicos y chicas que se criaban en estrecha proximidad. Pero la prohibición del incesto surgió de la imposición de la ley romana en Egipto y había culminado en el edicto del emperador pagano Diocleciano. Cabe que el clero cristiano se beneficiara de este cambio, pero no fue quien lo inició.[47]

Del mismo modo, la tendencia a unir a hombres y mujeres jóvenes mediante matrimonios muy pronto acordados, el creciente énfasis en el carácter vinculante del compromiso matrimonial y la insistencia en la virginidad de la novia[48] fueron evoluciones que coincidieron con el desarrollo del cristianismo, pero no fueron obra exclusiva de éste. Como nuevos dirigentes de la opinión local en muchas aldeas, sin embargo, los clérigos cristianos llegaron a jugar un papel en asegurar el cumplimiento de estos estrictos códigos. Cuando las hijas de Sarapión acarrearon la vergüenza al pueblo, al escapar de su encierro gritando «¡Queremos hombres!», fueron los sacerdotes de la iglesia quienes las llamaron al orden.[49]

47. Véase el sugerente estudio de Keith Hopkins, «Brother-Sister Marriage in Roman Egypt». A finales del siglo V, un filósofo pagano se casó con una prima hermana que se le parecía tanto que nadie acertaba a decir quién era el padre de quién: *Pap. Caito* 3. 67295. 18-20, citado en J. Maspéro, «Horapollon et la fin du paganisme égyptien», pp. 166 y 172. Los cristianos tenían idénticas preferencias: véase la leyenda de Demetrio, obispo de Alejandría, en E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms*, p. 398.

48. El problema sobrevino cuando se descubrió que la esposa del hijo de Apa Paham no era virgen: *KRU* 67.20-25, en W. C. Till trad., «Erbrechyliche Untersuchungen», p. 171. Véase *Codex Theodosianus* 9.8.1 de 320 d. C. (en Italia): a las muchachas confiadas a tutores había que inspeccionarles la virginidad por temor a que hubieran sido seducidas por ellos; Ambrosio, *Carta* 5.8: *Patrologia Latina* 16: 932AB, presenta casos de inspección. Los «símbolos de la virginidad de la novia» era costumbre que los sacaran los criados de la cámara nupcial. Budge, *Coptic Martyrdoms*, p. 398.

49. *Pap. Grenfell* 1.53, en L. Mitteis y U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, p. 157.

Los monjes y las monjas de Egipto eran con tanta frecuencia como lo contrario hijos de familias cristianas vigilantes: habían llevado consigo al desierto los duros códigos vigentes de represión sexual y segregación sexual que observaban sus padres y vecinos. A menudo representaban lo que hubieran querido ser en sus mejores momentos los cristianos normales, hombres y mujeres, que vivían «en el mundo». Pero si los códigos cristianos pesaban siempre con la misma intensidad sobre quienes permanecían en el mundo, eso es otro problema. Cuando los egipcios querían divorciarse, por ejemplo, no consentían que se interpusieran en su camino las enseñanzas cristianas. Aunque en una ocasión el sacerdote la convenció de que readmitiera a su siempre inútil marido, Aurelia Atiena de Oxirrinco no dudó en último término en enviarle un acta de repudio, «de acuerdo con la ley imperial».[50]

En todo caso, se permitía que hubiera una «zona de silencio» entre la experiencia de la sexualidad en el mundo habitado y la nueva conciencia de la sexualidad que promovían los monjes. A finales del siglo V, la tácita división entre desierto y tierra habitada se había vuelto clara y la aceptaban ambas partes. Un sistema de comprobaciones y equilibrios semiexplícitos acolchaban a los cristianos «en el mundo» contra las exigencias demasiado rigurosas que imponían al cuerpo humano los hombres del desierto.

Esto no era sorprendente, dada la evolución del monacato en la zona. El movimiento ascético siempre había sido uno de los que presentaba mayor diversidad social. En ningún momento se limitó al campesinado. Sus principales patrocinadores y dirigentes procedían, por regla general, de los notables de los pueblos y ciudades.[51] En el desierto de las afue-

50. *Pap. Oxy.* 3581, *Oxyrhynchus Papyri*, 50:202-205; véase A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, 2:974-975, y S. Alla, «Le mariage dans l'Égypte ancienne», pp. 133-134. Las denuncias de Shenute de Atripa parecen indicar que sus oyentes se tomaban estas cosas a la ligera: A. Shisha-Halevy, «Two New Shenoute-Texts from the British Library», pp. 176-182. Véase ahora el estudio modelo de Roger S. Bagnall, «Church, State and Divorce in Late Roman Egypt».

51. Véase en especial Annick Martin, «L'Église et la khôra égyptien-

ras de Esna se han excavado celdas que datan del siglo VI.[52] Debió requerir un mínimo de noventa días de meticuloso trabajo construirlas.[53] No eran en absoluto nidos de águila en el desierto. Los dispositivos de ventilación, que conducían las brisas frescas del valle hasta la capilla, son la admiración de los arquitectos modernos.[54] Aunque construidas con amorosa pericia, fueron excavadas en la roca como tumbas; y como tumbas fueron rigurosamente vaciadas del desordenado mobiliario que se asocia con la vida de las personas vivas.[55] Técnicamente, sus ocupantes estaban «muertos» para el mundo.

En realidad, estas celdas solían ser lugares definitivos de reposo, cuidadosamente planeados, de hombres maduros de buena familia que habían encontrado en la *vida descansada** del desierto un último avatar del antiguo anhelo de los notables por el digno retiro. Estos hombres habían sido con frecuencia miembros del clero. Criados como clientes devotos de los monjes, habrían vivido durante décadas en tranquila simbiosis con los valores del desierto al que finalmente se retiraban. Entonces, la desgracia, la enfermedad o los roces con las autoridades locales les habían hecho pensar que era el momento, en palabras elegantes de Dante, de «atar los cables y abatir el lino».[56] Tal fue el caso del archidiácono José, que escribía a Apa Epifanio de Tebas, alrededor del 600:

---

ne au IVe siècle», pp. 14-17, E. Wipszicka, «Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine», pp. 284-285, y Rémondon, «L'Église dans la société», p. 259.

52. S. Sauneron y J. Jacquet, *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna*, vol. 1: *Archéologie et inscriptions* y 4: *Essai d'histoire.*

53. Sauneron, *Ermitages* 4:20.

54. Sauneron, *Ermitages* 1:47.

55. H. Torp, «Le monastère copte de Baouit», pp. 1-8, en especial 8, y Sauneron, *Ermitages* 1:vi.

56. Dante, *Inferno* 27.79-81:

> *Quando mi vidi giunto in quella parte*
> *di mia etade, dove ciascun dovrebbe*
> *calar le vele e raccoglier le sarte.*

---

* En castellano en el original. (*N. del T.*)

> Por esta causa, por lo tanto, he deseado retirarme... [y] meditar sobre mis pecados... destrozado, yaciendo en el lecho, siendo llevado adentro y afuera... hay una gran aflicción en mi corazón de día y de noche... Y sea tan amable como para asignarme oraciones y [un régimen] conveniente para la enfermedad y la vejez, y aunque sea acostado, los cumpliré.[57]

La ambición espiritual desmedida no es probable que fuera la cualidad que destacase en estos hombres. Como consecuencia, la tradición del desierto tendía a hundirse sobre sí misma. Las profundas especulaciones sobre el papel de la sexualidad en la persona humana, sobre la que nos hemos informado en el capítulo anterior, se produjo entre los monjes y para los monjes. Eran el producto de una llamativa tradición de orientación espiritual cuya principal tarea había consistido en reclutar candidatos a la auténtica perfección monástica entre los miles de sin duda mediocres buscadores de paz y tranquilidad que componían el grueso de los monjes de los siglos V y VI. Los habituales puntos de unión entre el desierto y el mundo tendían a ser manejados por hombres que estaban próximos a los valores y necesidades de los cristianos casados. Uno de estos fue Apa Paham, que nos es conocido gracias al testamento redactado alrededor del año 600:

> Tuve tres hijos. Fui y me hice monje. Los abandoné, todavía vivos. Los tres siguieron viviendo en el mundo. El hijo mayor, Papnute, se casó en contra de mis deseos. Esto me entristeció mucho... Puse el asunto en manos de Dios, el justo Juez, y de las oraciones de mi santo padre [espiritual]... Mi hijo [por entonces desgraciado en el matrimonio] venía a menudo y me contaba sus penas.[58]

Los monjes como Paham eran los clientes de los padres espirituales como Barsanufio. Recibían un consejo de carác-

57. W. E. Crum y H. G. Evelyn-White, *The Monastery of Epiphanius*, pp. 194-195.

58. Till, «Erbrechtliche Untersuchungen», p. 171, ahora traducido por Leslie S. B. MacCoull, «Coptic Documentary Papyri as a Historical Source for Egyptian Christianity», p. 49.

ter humano. Quienes se retiraban al monasterio estando casados debían asegurar el futuro de su esposa y sus hijos: Barsanufio y su colega Juan de Gaza incluso propusieron cuál sería el mejor arreglo legal para estas situaciones de separación.[59] Debían permitir que sus esposas los visitaran regularmente una vez a la semana, para hablar de las cosas de la familia.[60] Sobre todo, debían estar preparados para sentir el dolor de la ausencia de sus esposas:

> Sobre el problema del hombre y la mujer está escrito: *Serán dos en una sola carne.* En consecuencia, exactamente igual que cuando uno corta una parte de su propia carne, el resto del cuerpo sufre durante un tiempo, hasta que la herida se cura y el dolor cesa; por eso es necesario para vosotros, en la actual circunstancia, sufrir durante un tiempo al haberse mutilado vuestra carne al separaros.[61]

Hemos recorrido un largo trecho desde el folclore estridente de la prescidencia sexual con que los monjes del siglo IV habían comenzado a luchar para definir su posición por encima y contra el mundo. Las cartas de Barsanufio dirigidas a seglares y a recientes conversos a la vida ascética dan cuenta de una situación potencialmente revolucionaria a la que puso término el lento desgaste acumulado a lo largo de doscientos años. Su tono delata una serenidad que derivaba de un claro sentido de la jerarquía, donde la vida matrimonial tenía su lugar correspondiente.

En esa jerarquía, estaba acordado que la virginidad representaba el pináculo de las proezas cristianas: lo mismo en los monjes que en las monjas, la virginidad era «el fundamento de la Iglesia».[62] Esto no significa, no obstante, que la vida de los seglares casados careciera de entusiasmo y sentido. Escribiendo contra Hieracas, so capa del tratado *Sobre la virginidad*, Atanasio (o bien, más probablemente, un escritor poste-

59. *Barsanuphe et Jean de Gaza* 571, p. 373.
60. *Ibid.* 595, p. 388.
61. *Ibid.* 129, p. 116.
62. Epifanio, *Expositio fidei catholicae* 23: *Patrologie Graeca* 42: 829A; cf. H. Chadwick ed., *Sentences of Sextus* 86a, pp. 22-23.

rior cuya obra sobrevive bajo el nombre del gran patriarca)[63] lo puso en claro.[64] La presencia de ascetas en el vecino desierto no declaraba impuro o inválido el matrimonio cristiano. Los monjes no tenían por objeto amenazar con poner un final dramático a la «época actual», insistiendo en que se acabase el matrimonio y cancelando la elemental división entre hombres y mujeres. En opinión de Atanasio, el asceta servía de faro, de *demostratio angelica* viva, de prueba de la verdad del Evangelio, para quienes quisieran seguir su llamada hasta sus últimas consecuencias. La transformación ascética de unos pocos demostraba la amplitud de la perfección que el poder de Cristo había puesto a disposición de los seres humanos.[65]

Los cristianos casados del valle situado abajo no habían respondido a la llamada de Cristo: *Si quieres ser perfecto*, como sí había respondido Antonio; pero seguían mereciendo la misericordia de Dios. Vivían la existencia de los justos tal como estaba establecida en el Antiguo Testamento: si bien no hacían todo lo que los Evangelios los desafían a hacer, al menos evitaban todo lo que el Libro de los Proverbios les decía que no hicieran.[66] Esto significaba, en la práctica, que sus vidas podían discurrir apaciblemente y con considerable decencia por el cauce de las inmemoriales tradiciones, lo mismo helenísticas que de Oriente Próximo, de la cortesía, la generosidad y la contención conyugal. Al mismo tiempo, muchas prácticas devotas ligaban el mundo habitado a la vida del desierto. Durante determinados momentos del año, toda familia cristiana era animada a convertirse en un pequeño monas-

63. T. Orlandi, «Giustificacioni dell'Encratismo nei testi monastici copti del iv-v secolo», en U. Bianchi ed., *La Tradizione dell'Enkerateia*, pp. 344-345.

64. Véase el hermoso estudio de Y. M. Duval, «La problématique de la *Lettre aux vierges* d'Athanase», y L. Th. Lefort, «Saint Athanase: sur la virginité», textos coptos de las páginas 97-98, traducción en p. 247. Esto está ahora editado por Lefort, *S. Athanase, Lettres festales et pastorales en copte.*

65. J. R. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase*, d'Alexandrie, p.338.

66. Lefort, S. *Athanase,* copto p. 135, traducción p. 259.

terio. En las principales festividades de la iglesia, se esperaba que los cabezas de familia ricos sintieran la llamada a la renuncia a todas las propiedades que practicaban sus héroes en el desierto, entregando al menos una parte de sus bienes a los pobres en forma de limosnas. En la época de la cuaresma, también los seglares debían conocer, mediante el ayuno, algo de la prolongada hambre con que los monjes enmendaban en sí mismos las consecuencias del pecado de Adán. Mediante períodos de abstinencia sexual, mediante vigilias, mediante pequeños y repetidos votos de renuncia, respiraban algo del aire libre del desierto.[67] Las obligaciones conyugales de los hombres y mujeres «en el mundo» gozaban de la indiscutida solidez de los hechos naturales. El matrimonio era:

> la forma más moderada, adecuada para la vida humana [normal]...
>
> Es bueno que el joven se convierta en cabeza de una familia y engendre hijos.[68]

La afirmación de una jerarquía donde el matrimonio cuenta con su correspondiente lugar, en contra de opiniones más radicales, se basaba en un supuesto crucial: la vida sexual de la pareja casada debía tratarse como algo aproblemático. Las angustias que cercaban a los hombres del desierto en sus relaciones con las mujeres, la disciplina sexual impuesta sobre los cuerpos de los jóvenes novicios y las profundas preocupaciones de los teóricos de la perfección ascética por la persistencia de los impulsos sexuales, todas estas cuestiones, se decía tácitamente, recaían exclusivamente sobre los monjes. Inevitablemente, algunas de estas preocupaciones circulaban entre los seglares; pero poco esfuerzo hicieron los monjes por crear un código de conducta sexual para las personas casadas en el mundo como el que en su momento había sido propuesto, con cierto detalle, por Clemente de Alejandría. Para bien o para

67. Epifanio, *Expositio fidei catholicae* 23: *Patrologia Graeca* 42: 829A. La admisión de esta diversidad es tanto más notable en un hombre tan seguro de la primacía de los valores monásticos como Epifanio.

68. Atanasio, *Carta a Amoun*: *Patrologia Graeca* 26: 1073, y Lefort, *S. Athanase*, copto, p. 97, traducción p. 247.

mal, el confuso intento de Clemente de crear un código de comportamiento correcto en el lecho conyugal pertenecía a otra época.

El consejo espiritual que ofrecían los Padres del Desierto a las personas casadas se limitaba a la prohibiciones más banales. Mientras tuviese lugar dentro del matrimonio y mientras la pareja casada guardase los tradicionales períodos de abstinencia, las relaciones sexuales no planteaban ningún problema. La «castidad» de la pareja seglar consistía principalmente en su capacidad para no cometer adulterio. El coito debía evitarse los sábados, los domingos, los miércoles y los viernes, durante los cuarenta días de la cuaresma y antes de las demás fiestas en que se tomara la Eucaristía.[69] Estas prohibiciones ponían a prueba la voluntad de cualquier pareja; pero apenas si abrían alguna nueva ventana a las profundidades de sus corazones. Las relaciones sexuales conyugales era un hecho de la naturaleza: si Eva no hubiera sido sacada del costado de Adán, y si ambos no hubieran recibido la capacidad de procrear, la Palabra de Dios no habría nacido de una mujer ni habría vivido entre los hombres.[70]

Los clérigos de las ciudades y los pueblos no eran muy distintos de los seglares. El paradigma ascético de la abstinencia total se extendió irregularmente entre los sacerdotes de las aldeas de Egipto. El asceta egipcio y héroe de la Gran Persecución, Pafnucio, una figura formidable, casto desde la infancia y cegado de un ojo por la tortura, se suponía que intervino en el Concilio de Nicea para asegurarse de que la abstinencia absoluta de las relaciones conyugales no se le impondría al clero: «gritando con todas sus fuerzas» afirmó que «no pueden soportar todos los hombres la práctica de una rígida continencia; y quizá tampoco es posible conservar la castidad de la esposa de cada uno».[71] Los obispos y los miembros del alto cle-

69. W. E. Crum ed., y trad., *The Answers of Apa [the Patriarch] Cyril*, copto, p. 199, traducción p. 103.

70. Orlandi, «Giustifficazioni dell'Encratismo», p. 349, y p. J. Sijpesteijn, «A Panegyric on John Baptist», p. 235.

71. Sócrates, *Historia eclesiástica* 1.11. Sobre la leyenda, véase ahora C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacardotal*, pp. 166-167.

ro se reclutaban a menudo en el desierto, pero los sacerdotes de aldea y los clérigos menores solían ser personas casadas que seguían durmiendo con sus esposas. Estaban sometidos a las mismas prohibiciones que los seglares. Encontramos a los diáconos de un pueblo jurando «vigilar nuestros lechos el día de Eucaristía, dominar el Evangelio según san Juan y aprenderlo de memoria antes de que acabe Pentecostés».[72]

Lo que los hombres del desierto ofrecían a los cabezas de familia casados no era consejo sobre cómo conducir su vida sexual, sino algo más provechoso. Los monjes aportaban a los hombres y mujeres que estaban «en el mundo» el don inestimable de su mediación. La fe profunda que tenían todos los bizantinos en los poderes intercesores de los monjes delata un pacto tácito. Presupone que los monjes, en tanto que «hombres angélicos», seguían llevando a cuestas el suficiente barro común y compartido de la naturaleza humana como para capacitarlos para presentarse ante el trono de Dios como representantes de la humanidad en general, y por extensión de sus necesidades terrenales y generales. Las oraciones de Pacomio por los campesinos de la región se consideraban eficaces en buena medida porque era sabido que había elegido la prolongada hambre de la vida monástica: como dijo él, en una época hambruna: «Tampoco yo comeré mientras mis compañeros estén hambrientos y no encuentren pan».[73]

Un mito del desierto, construido desde sus mismos cimientos a partir del trabajo y la comida, aseguraba que los finísimos hilos del poder sobrenatural descendían desde el desierto hasta tejerse alrededor de los campos cultivados[74] y abarcar al sagrado Nilo.[75] Antes del año 400, la piedad de los monjes y monjas era tenida por los cristianos como la causa

72. W. E. Crum, *Coptic Ostraca*, n.º 29, p. 9.

73. *Vida bohairica de Pacomio* 100: Veilleux, *Pachomian Koinonia* 1, p. 137.

74. Rufino, *Historia Monachorum*, Prefacio, 2,7, 9 y 11: *Patrologia Latina* 21:380; 405BC; 416C y 417A; 426A; 431D.

75. Véase F. Thélamon, *Païens et chrétiens au ivème siècle*, 159-279; 273-277 y 375-417.

de la revivificación anual del gran río.[76] La presencia de los monjes beneficiaba precisamente a aquello a lo que ellos habían renunciado: los campos que proporcionaban la comida de Egipto.

Visto desde el desierto, el «mundo» ya no era la «época actual» absorbente, cuya inminente disolución podía acelerarse mediante la espectacular inversión de las realidades del sexo. Para el siglo V, el «mundo» era una realidad social claramente definida y vuelta inamovible por la expresa bendición de Dios. Desde el desierto profundo, los monjes preguntaban si seguía brotando «agua» que le diera vida.[77] Incluso al más remoto penitente del desierto podía pedírsele que rezara por la Iglesia y por el Imperio de los romanos.[78] El anómalo cuerpo de los monjes, colocado en el desierto entre el cielo y la tierra, se había convertido en un hilo del que se consideraba que pendía la sociedad de la Roma Oriental. En Saqqara, un poco al sur de El Cairo, el monasterio de Apa Jeremías se alzaba al borde de un espolón de arena tan absolutamente muerto que allí no salían flores ni tras las lluvias de enero. De espaldas a un horizonte cercado por la misteriosa forma de las pirámides, desde Gizeh por el norte hasta Dahshur por el sur, el monasterio dominaba un valle de exuberante vegetación verde azulada. Éste era «el mundo» de Apa Jeremías: «Éste es el lugar donde nuestro señor y padre Apa Jeremías se arrodilló hasta haber borrado los pecados de los pueblos de todo el mundo».[79]

Alrededor de Apa Jeremías se alzaban los ángeles poderosos. Se cernían sobre el monasterio o bien se posaban en el suelo, aprovechando sus cualidades antitéticas en una inmensa plegaria de intercesión frente al mismo rostro de Dios. La solicitud incansable del arcángel san Miguel por todas las criaturas de Dios, una solicitud mayor y más constante incluso que la de un ser humano «angélico», constituía la rati-

76. *Anonymous Apophthegmata* 117, Nau ed., *Revue de l'Orient chrétien* 13 (1908):269.

77. *Apophthegmata Patrum* Macario 2: 260D.

78. *Vita Marieae Aegyptiacae* 24: *Patrologia Latina* 73: 687C.

79. J. E. Quibbell, *Excavations at Saqqara*, 4:55, inscripción n.° 188.

ficación silenciosa, presente para todos los egipcios cristianos, de los humildes valores terrenales que se asociaban con la vida en el valle del Nilo. Al aceptar la intercesión de los ángeles y los arcángeles en nombre de todos los seres humanos, por todos los estados de la vida y por el estado del mundo natural del que dependía la especie humana, Dios dejaba en claro su simpatía permanente por los gozos y sufrimientos de los cristianos seglares casados:

> Encontramos la intercesión de Miguel en el penoso trabajo de nuestras manos. Encontramos la intercesión del arcángel en la paz de los bueyes y en el crecimiento de los corderos... Encontramos la intercesión de Miguel en el cuerpo del vino y en la alegría [que hay] en el vino. Encontramos la intercesión de Miguel en el deleite, y en la untuosidad y en el sabor, de las olivas. Encontramos la intercesión de Miguel en la unión del santo matrimonio, allí donde los hombres engendran hijos en pos de prosperidad... Encontramos la intercesión de Miguel cuando es amable con quienes están cansados y cuando les da fuerzas.[80]

80. E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, pp. 757-758.

13. «Las hijas de Jerusalén»: la vida ascética de las mujeres en el siglo IV

> El Hijo de Dios, nuestro Señor y Salvador Jesucristo, habiéndose hecho hombre para nuestro bien... además de todos Sus demás beneficios también nos concedió éste, que poseamos sobre la tierra, en el estado de virginidad, una imagen de la santidad de los ángeles. En consecuencia, a las que han alcanzado esta virtud, la Iglesia católica ha tenido la costumbre de denominarlas *las esposas de Cristo.* Y los paganos que las ven manifiestan su admiración por ellas como los templos del Verbo. Pues en realidad esta santa y celestial profesión no está establecida en ninguna parte, sino sólo entre nosotros los cristianos, y es un argumento muy poderoso de que es en nosotros donde hay que encontrar la verdadera religión.[1]

De este modo se dirigía Atanasio, el patriarca de Alejandría, al emperador Constantino en 356. Como tantas veces ocurre en la carrera de Atanasio, este alegato majestuoso se pronunció con el telón de fondo de la desagradable violencia local: vírgenes consagradas de la Iglesia de Alejandría habían sido sometidas a humillaciones rituales por sus enemigos. Todo ataque contra las vírgenes de la Iglesia era un ataque contra la posición del formidable patriarca en persona. Atanasio no estaba solo en esto. Para finales del siglo IV, «los bancos del ábside montados sobre gradas, los tronos cubiertos con cortinajes, las procesiones y las multitudes de vírgenes cantoras» formaban parte de la exhibición de poder de los obispos.[2]

1. Atanasio, *Apologia ad Constantium* 33.49: *Patrologia Graeca* 25: 640B; A. Atkinson trad., *Saint Athanasius, Historical Tracts*, p. 185.
2. Agustín, *Carta* 23.3; *Patrologia Latina* 33:96.

Al atacar al clero católico, un polemista maniqueo del norte de África señalaba que, si bien sostenían que el matrimonio había sido instituido por Dios, lo que predicaban con mayor fervor era la virginidad:

> siempre os esforzáis por superaros unos a otros en convencer a las muchachas de que adopten esta vocación, hasta tal punto que en todas las iglesias casi hay más vírgenes que mujeres casadas.[3]

No era fácil para el obispo controlar y proteger este séquito simbólico. La mayor parte de las vírgenes de la Iglesia eran muchachas jóvenes en edad casadera. Se habían criado en familias donde el control que ejercían los padres sobre las perspectivas matrimoniales de los jóvenes adolescentes en general, y de las muchachas en particular, seguía siendo absoluto. No obstante, muchos autores cristianos escribieron, en términos platónicos, sobre el amor innato por la virginidad que estaba latente en el fondo del corazón de todos los niños cristianos,[4] niños que rara vez actuaban libremente.[5] La familia decidía la suerte de las muchachas. Si una muchacha iba a consagrarse como virgen, había que envolverla en un lenguaje sacro elaborado. La muchacha que se encontraba entre las «esposas de Cristo» era tratada por los clérigos como un *ex voto* humano. Ya no seguía siendo una mujer; se había convertido en «un vaso sagrado dedicado al Señor».[6]

Los «vasos sagrados» menores de veinte años nunca podían sentirse seguros. En términos ideales, las muchachas no se comprometían a la virginidad, por juramento, hasta que tenían dieciséis o diecisiete años. En muchas regiones, la resolución de la muchacha no recibía la definitiva ratificación pública, con la imposición de un velo, hasta mucho más tarde, muy a menudo después de que la mujer hubiera pasado

3. Agustín, *Contra Fastum* 30.4: *P. L.* 42:492.

4. D. Amand y M. C. Moons, «Une curieuse homélie grècque sur la virginité», p. 35.

5. Evelyne Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociales à Byzance*, pp. 113-128, y «L'enfant et son avenir dans la famille byzantine».

6. Eusebio de Emesa, *Homilia* 6.18, en E. M. Buytaert ed., *Eusèbe d'Émèse: Discours conservés en latin*, 1:162.

la edad fértil y ya no fuese un peón en el juego de las alianzas familiares.[7] Pero la decisión la tomaban a menudo los padres por las hijas, cuando éstas eran pequeñas, con objeto de aliviar a la familia del pago de las dotes y demás gastos que ocasionaban las hijas. Las familias cristianas consideraban pecaminoso exponer a sus hijos: ahora les parecía conveniente dedicar a la Iglesia a sus hijas no deseadas.[8] Como escribió Basilio de Cesarea:

> Los padres, y los hermanos y otros parientes, ofrecen a muchas muchachas antes de la edad debida, no porque las muchachas sientan un impulso interior hacia la continencia, sino con objeto de que sus parientes consigan alguna ventaja material al hacerlo así.[9]

Las muchachas que de este modo se entregaban a la Iglesia muchas veces eran retiradas por sus familias, de un modo igualmente arbitrario, cuando se les encontraba mejor uso. Una carta recién descubierta de Agustín nos lo muestra ocupándose del caso de una viuda que había dedicado por primera vez la virginidad de su hija a Cristo cuando la niña yacía gravemente enferma. Ahora que la madre había perdido al hijo y estaba afrontando la perspectiva de no tener nietos, había decidido casar a la hija y ofrecer a Dios, en su lugar, el voto formal de mantenerse ella viuda.[10]

7. El contraste entre los cuarenta años en España y los veinte en África da una idea de las variaciones de región a región y de las muy distintas situaciones sociales implicadas en la consagración de vírgenes: *Concilio de Zaragoza* (380), canon 8, y *Concilio de Cartago* (397), canon 4.

8. Véase ahora John Boswell, «*Expositio* and *Oblatio*: The Abandonment of Children and the Ancient and Medieval Family», pp.13-19, y Cynthia Patterson, «Not Worth the Rearing': The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece». Los niños varones, que se consideraban más útiles, solían entregarse a amigos para que los criaran: L. J. Robert, «Bulletin épigraphique», p. 500, inscripción n.° 468: una mujer con siete hijos dio tres a los amigos. De dar los hijos a los amigos a dedicarlos al monasterio local va un paso verdaderamente muy pequeño.

9. Basilio, *Carta* 119.18, en R. J. Deferrari, *Saint Basil: Letters*, 2:109; cf. Balsamon, PG 138:651, y *Novela* 6 de Majorian en 458.

10. Agustín, Epístola 3*.1.3, en J. Divjak ed., *Sancti Augustini opera, epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, p. 22. Traducción al

Para esta dama, como para tantos otros padres de la Roma tardía, las mujeres tenían que circular tanto como la riqueza. El nuevo lenguaje de los clérigos, que hablaban de la dedicación de *ex votos*, amenazaba de manera poco discutible con congelar la benéfica corriente de muchachas jóvenes que salían de las casas de sus padres para crear los lazos que ligaban a las familias de la localidad. Lo que se regalaba a la Iglesia era «sagrado» y, por lo tanto, irrevocable. Las vírgenes consagradas —precisamente porque era sabido que seguían siendo tan vulnerables a las exigencias de sus familias— marcaron, incluso con mayor claridad que las patenas y los cálices de oro, las sedas resplandecientes y los mármoles traslúcidos de los santuarios cristianos del siglo IV, la llegada de la Iglesia como institución permanente dentro del mundo romano.

Los cuerpos que eran retirados a perpetuidad del vaivén de las estrategias matrimoniales irradiaban el mensaje de que la Iglesia, conducida por obispos del calibre de Atanasio y sus equivalentes occidentales, tenía toda la intención de hacerse con la riqueza y las personas humanas que les ofrecían los seglares devotos. Una parte considerable del súbito escalofrío que supuso el corto reinado de un emperador pagano, Juliano el Apóstata (361-363), fue que se inventariara la riqueza acumulada en los grandes santuarios de las iglesias —como preludio seguro de la confiscación— y que las vírgenes de la iglesia fueran obligadas a casarse. Su sucesor cristiano hizo público el regreso del cristianismo amenazando con pena de muerte a quienes pretendieran tomar a aquellas mujeres por esposas.[11] En las leyes imperiales del período, a las mujeres consagradas se las trataba con respeto solemne: eran «las personas más sagradas».[12]

---

francés: *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin* 46B: *Cartas* 1*-29*, pp. 98-100.

11. Teodoreto, *Historia eclesiástica* 3.8, y Sozomeno, *Historia eclesiástica* 6.3. Sobre la relación entre el fomento de la virginidad por la Iglesia y la reorientación de la herencia, Jack Goody, *The development of family and marriage in Europe*, pp. 42-64 y 93-102, contiene muchas sugerencias interesantes pero ha sido concluyentemente criticado por Brent D. Shaw y P. Saller, «Close Kin Marriage in Roman Society?»

12. *Codex Theodosianus* 9.25.1 (354 d. de C.).

A todo lo largo del siglo IV nos encontramos con una situación paradójica. Ninguna *Vida de Antonio* anunció un nuevo punto de partida para la piedad de las mujeres cristianas. La vida de las «esposas de Cristo» siempre estuvo un poco al margen del gran mito del desierto que había dado nuevo sentido al ascetismo masculino en Egipto y en otros lugares. La familia cristiana y la iglesia local seguían siendo los *loci* donde se perseguía la santidad femenina, tal como lo habían sido, lo mismo para hombres que para mujeres, en los primeros siglos de la Iglesia. Sin embargo, el mito de la virginidad perpetua vino a elaborarse sobre los cimientos de esta piedad amortiguada o, mejor dicho, anticuada. Las monjas inocentes, las «esposas de Cristo», y no lo héroes barbudos del desierto, se habían convertido en los representantes estereotipados de la noción de «virginidad» para los lectores de Occidente.[13]

En el año 350, este resultado estaba lejos de ser seguro. En muchas religiones que renuncian al mundo, el crecimiento de formas de ascetismo heroico, asociadas con la automortificación extrema, con el peligro físico, con la movilidad y con la pérdida de la identidad social convencional, tendían a restar prestigio a las mujeres piadosas. Sólo los hombres eran considerados capaces de practicar como es debido el ascetismo. En la Ceilán budista, por ejemplo, después de un breve período, «las monjas abandonaron la escena de la historia tan silenciosamente como la habían ocupado».[14]

Pero esto no ocurrió en el cristianismo del mundo romano del siglo IV. Comenzó a pensarse que las mujeres consagradas eran una especie de depósitos de valores que los portavoces varones estimaban especialmente preciosos para la comunidad cristiana. Las mujeres con vocación ascética aparecieron en los círculos de clase alta, donde disponían de la

13. Compárese con la Iglesia armenia, donde las «vírgenes» que llevaban sus lámparas encendidas a Cristo eran monjes barbudos, como en el tímpano del portal de Hohannavank': Sirarpie der Nersessian, *Armenian Art*, p. 174, fig. 133. Debo esta información a la amabilidad del profesor Thomas Mathews.

14. R. A. L. H. Gunawardana, *Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*, p. 39.

riqueza y el prestigio necesarios para causar un impacto permanente en la Iglesia cristiana. El destino de las monjas budistas de Ceilán no fue, desde luego, el de la generación que dio lugar a mujeres ascéticas de la talla de Macrina, Melania la Vieja y Olimpia de Constantinopla. Antes de atender a los pocos ejemplos bien conocidos de mujeres devotas procedentes de las clases rectoras del Imperio, es importante tratar de captar algo de la textura de la vida y de los horizontes posibles que existían para una mujer normal con inclinaciones ascéticas.

El ascetismo femenino surgió de la familia cristiana. Fue el propio cabeza de familia el tenido por el mayor beneficiario directo de la piedad de su hija virgen. A éste se le fomentaba que actuara como «sacerdote del Altísimo», alentando la vocación y manteniendo la reclusión de las mujeres consagradas de la familia.[15] Estas vírgenes no tenían vida fuera de la casa de sus padres. Se contaba con que sólo saldrían de sus habitaciones, si acaso, para participar en las ceremonias de la iglesia local; formando un grupo claramente reconocible, sus voces llenaban la iglesia y las calles de su ciudad con el dulce canto de los Salmos.[16] La reclusión absoluta era un ideal que a menudo se proponía y en ocasiones se guardaba: una muchacha hermosa de Alejandría se lapidó en una tumba.[17] Pero el propio anonimato de las mujeres piadosas les procuraba poderes sobrenaturales en los que estaba interesada toda la comunidad cristiana. En palabras de un autor egipcio:

> En todas las casas de cristianos es necesario que haya una virgen, pues la salvación de toda la casa depende de esa virgen. Y cuando sobrevenga la ira sobre toda la ciudad, no caerá sobre la casa donde hay una virgen. De ahí que todos los habitantes de las casas importantes deseen que este hermoso nombre siga vinculado a ellos por su casa.[18]

15. Amand y Moons, «Une curieuse homélie grecque», p. 40.

16. *Ibid.*, pp. 41-43, y *The Canons of Athanasius* 92 y 98, W. Riedel y W. E. Crum eds. y trads., pp. 58 y 64; para el canto en público de los Salmos, véase Teodoreto, *Hist. ecle.* 3.14.

17. Paladio, *Historia lausiaca* 5.2.

18. *Canons of Athanasius* 98, pp. 62-63; cf. Eusebio de Emesa, *Homilía* 7.24, p. 191.

En el alto Egipto vivía Piamun con su madre, «hilando lino y sólo comiendo por la noche un día sí y otro no». Pero sus oraciones protegían la aldea de los ataques a los canales de riego.[19] Figuras como la de Piamun eran habituales a todo lo ancho de la cuenca oriental del Mediterráneo. Su virginidad permanente era algo que importaba mucho a los vecinos; pues esta condición traía la bendición de Dios para la localidad. Se creía que Pacomio era capaz de detectar si una muchacha había tenido algún desliz sólo con oler sus ropas.[20]

Similares disposiciones predominaban en Asia Menor. Las mujeres devotas vivían en estrecha dependencia de sus familias o bien de sus propiedades personales. Aquellas de las que tenemos noticia acostumbraban ser hermanas e hijas de clérigos acomodados o de la aristocracia rural devota. La virgen Rusiana era parienta de Gregorio Nacianceno. Gregorio dispuso en su testamento que ella tuviera una renta y dos criadas, «para que pudiera seguir llevando la vida de una dama».[21]

Los grupos de solteronas consagradas de clase alta constituían una fuerza que hay que tener en cuenta en muchas iglesias locales de Capadocia y otros sitios. En la época de Basilio de Cesarea habían llegado a ser llamadas *kanonikai*: se suponía que estaban obligadas a cumplir un «canon», un ritmo regular de prácticas diarias que las diferenciaba de las demás mujeres creyentes.[22] Así eran las hijas del conde Terencio, devoto cristiano de Capadocia y político sobradamente taimado, «un hombre que andaba con humildad y afectaba una expresión algo triste, pero... era un celoso instigador de di-

19. Paladio, *Historia lausiaca* 31.1.

20. *Vida bohaírica de Pacomio* 43, A. Veilleux trad., *Pachomian Koinonia*, p. 67.

21. Gregorio Nacianceno, *Testamento*: P. G. 37: 392B.

22. En todo esto estoy en deuda con el muy personal estudio de Susannah K. Elm, «The Organization and Institutions of Female Ascetism in Fourth Century Cappadocia and Egypt» (Oxford: D. Phil in Litterae Humaniores, 1987); véase ahora Ruth Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*, pp. 119-138, y Elizabeth Castelli, «Virginity and its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity».

sensiones».[23] Basilio tuvo buen cuidado en escribirles en medio de una controversia teológica. «Buenos vástagos de un buen tronco... lilas entre las espinas», sus opiniones sobre el Espíritu Santo merecían ser examinadas.[24]

Aun cuando ya no estuviera inmersa dentro de la familia, la organización de la vida ascética de cualquier mujer consagrada seguía siendo marcadamente informal. Las mujeres piadosas no compartían la necesidad urgente que tenían los ascetas varones de crearse un «desierto» artificial mediante la destrucción de todos los lazos de parentesco y de amistad anterior.[25] Las vírgenes más bien tendían a reunirse en grupos pequeños de un modo más declaradamente orgánico. Las amistades intensas entre las compañeras desempeñaban un papel esencial.[26] Encontramos compañeras que alquilan viviendas juntas en la ciudad,[27] o bien que instalan a una compañera espiritual en el hogar de su familia.[28] Las mujeres acomodadas, a menudo viudas ricas o hermanas solteras de miembros del clero o de ascetas, tuvieron una importancia crucial para la formación de agrupaciones más extensas. Estas mujeres llegaban a reunir a su alrededor grupos de cincuenta, setenta e incluso cien vírgenes.[29] Pero no lo hacían en condición de guías espirituales carismáticas ni menos todavía de representantes del clero. Eran mecenas y cabezas de familia por derecho pro-

23. Amiano Marcelino, *Res Gestae* 30.1.2.

24. Basilio, *Carta* 105, edición de Deferrari, 2:199.

25. Este aspecto ha sido visto con claridad tanto por Elizabeth A. Clark, «Authority and Humility: A Conflict of Values in Fourth Century Female Monastic cism», ahora en *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays in Late Ancient Christianity*, pp. 214-218, como, desde una perspectiva distinta, por Caroline W. Bynum, «Women's Symbols: A. Critique of Victor Turner's Theory of Liminality», en R. L. Moore y F. E. Reynolds eds., *Anthropology and the Study of Religion*, pp. 112-117.

26. Véase, por ejemplo, los casos en Sócrates, *Hist. ecle.* 9.2, y en Teodoreto, *Hist. ecle.*3.10.

27. R. Rémondon, «L'Église dans la société égyptienne à l'époque byzantine», p. 260, y E. A. Judge, «The Earliest use of "Monachos"», pp. 82-83.

28. Pseudo-Atanasio, *Soterios Logos peri parthenias* 9, en H. von der Goltz ed., *Texte und Untersuchungen* 29.2, pp. 43-44.

29. Paladio, *Hist. laus.* 1.4; 5.3 y 67.1; y Teodoreto, *Hist. ecle.* 3.14.

pio. Muchas de las vírgenes que estaban bajo su protección habían sido amigas suyas, personas dependientes o parientas pobres: Olimpia pudo instalar a doscientas cincuenta de estas mujeres a su cargo en el convento que flanqueaba la Gran Iglesia de Constantinopla.[30] Los agrupamientos menos orgánicos tuvieron menos éxito. En los grandes grupos instalados en la finca de una devota asceta, Elía, en Atripa, Egipto, «las mujeres procedentes de todas las condiciones sociales se peleaban constantemente entre sí».[31]

Estas estructuras informales significaban que las mujeres ascetas eran libres de buscar protección y guía espiritual entre cualquier clase de varones: entre los parientes, entre los compañeros espirituales ascetas y entre los hombres de excepcional clarividencia o erudición. En las comunidades donde la exhibición pública de la virginidad evidenciaba tan claramente el aumento de la autoridad de los obispos y los clérigos, el mundo de la piedad femenina representaba, en realidad, una zona de excepcional fluidez y libertad de elección. Las reputaciones se creaban y se destruían; las amistades espirituales intensas, basadas en las afinidades electivas, eran libres de desarrollarse.

Al atender la vida espiritual de las mujeres santas en las grandes ciudades, muchos clérigos cultivados encontraban la posibilidad de desviarse del mundo de sus obispos. Orígenes de una nueva época, hombres como Arrio en Bucalis (Alejandría)[32] y Jerónimo en el Aventino de Roma[33] consiguieron gran parte de su reputación pública sirviendo de guía espiritual a mujeres devotas, muchas de las cuales es posible que

30. *Lida de Olimpia* 6, en Elizabeth A. Clark trad., *Jerome, Chrysostom, and Friends*, p. 132; véase también Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina* 7.6: 11.9-13 y 26.31-34, en P. Maraval ed., *Grégoire de Nysse: Vie de Sainte Macrine*, pp. 164, 176 y 232.

31. Paladio, *Hist. laus.* 29.1; cf. Besa, *Cartas y sermones*, fragmentos 13.1.5 y 20.1.4, K.H. Kühn ed. y trad., *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 157: *Scriptores coptici* 21, pp. 36 y 53.

32. Epifanio, *Panarion* 69.3: *Patrologia Graeca* 42:208A; véase en especial H. I. Marrou, «L'arianisme comme phénomène alexandrin», pp. 323-326.

33. Jerónimo, *Carta* 45.2: *P. L.* 22:481.

fueran vírgenes o viudas que vivían en sus hogares familiares. En estos círculos fue donde los ideales culturales y espirituales del *didaskaleion* de la Iglesia primitiva sobrevivieron en una época más severa.

El fuerte sentimiento de compañerismo espiritual hizo reunirse a los hombres y mujeres ascetas. Los ascetas dirigentes, los que predicaban habitualmente que las mujeres con conciencia se separaran de los maridos, reconocían que era casi imposible impedir que se crearan estas amistades entre hombres y mujeres ascetas.[34] No debemos trivializar la tenacidad de estos lazos. Las imágenes de amistad y de lealtad apasionada eran esenciales en la vida interior de los ascetas de ambos sexos. Haber estado en presencia de un varón piadoso podía poner un «ídolo» en el corazón de una mujer mientras ella rezaba a Cristo. Pero estos «ídolos» eran denunciados como tan peligrosos precisamente porque las imágenes de intimidad y educación eran fundamentales para la piedad de hombres y mujeres, los cuales se alegraban al entrever el «rostro de Dios» en las personas santas.[35]

En un plano más mundano, muchas vírgenes necesitaban protección y alojamiento de los cristianos que simpatizaban con su valiente empeño. Ser un *philoparthenos*, un «enamorado de las vírgenes», era una forma de actividad caritativa. No todas las vírgenes gozaban de la protección de familias poderosas: la muerte, la indigencia y la gran necesidad de independencia habían arrojado a muchas de ellas a la calle. Ocuparse de las necesidades de estas personas, incluso trabajar para costearlas, era realizar el deber que uno tenía con los «pobres que se lo merecían» *par excellence*.[36] No es sorprendente que se emprendiera una persistente campaña de prédi-

34. Sozomeno, *Hist. ecle.* 3.14.

35. Evagrio de Ponto, *Sententiae ad virginem* 6, en H. Gressmann ed., *Texte und Untersuchungen* 39:146; véase Peter Brown, «The Saint as Exemplar», pp. 6-8 y 15-16, y también en J. S. Hawley ed., *Saints and Virtues*, pp. 6-10.

36. J. Lebon, «Athanase, Lettre à des vierges qui étaint allées prier à Jerusalem», texto siríaco, pp. 185-186, traducción p. 201. El término está tomado de Elías que, dicho con toda propiedad, fue castrado por los ángeles para así dotarlo para su profesión: Paladio, *Historia lausiaca* 29.1 y 2.

cas y legislación canónica contra los monjes y miembros del clero que buscaban esta clase de compañía espiritual. Las amigas espirituales y las protegidas eran calificadas de *suneisaktai* en griego o de *subintroductae* en latín, «muchachas de consulta», y también de *agapetae* «aves de amor».[37] Representaban una categoría de personas inquietante: eran mujeres que disfrutaban de una relación de compañerismo permanente con un hombre que no era su padre, su hermano ni su marido.[38]

En todo el mundo romano, la situación creada por los tenaces y vitales agrupamientos de mujeres piadosas provocó una alarma sexual estudiadamente fomentada. Tanto en la literatura del mundo griego como en la del latino, la persistente abundancia de evocaciones minuciosas sobre los peligros del sexo fue el subproducto de la aparición del ascetismo femenino, y de la consiguiente busca, lo mismo por parte de hombres que de mujeres, de compañeros espirituales del sexo opuesto. La más exhaustiva de estas obras preventivas la produjo un obispo de Asia Menor, Basilio, obispo de Ancira (la moderna Ankara), entre aproximadamente 336 y 364. Contemporáneo algo mayor de Basilio de Cesarea y anteriormente médico, Basilio escribió un tratado *Sobre la conservación de la virginidad*.[39] En esta obra vemos un hombre de conocimientos recónditos y poder de observación singularmente sereno que evoca las realidades del sexo con obje-

37. Para el problema en general, véase H. Achelis, *Virgines subintroductae* y Elizabeth E. Clark, «John Crysostom and the *subintroductae*», ahora en *Ascetic Piety and Women's Faith*, con traducción y invalorables comentarios en *Jerome, Chrysistom and Friends*. H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament*, pp. 176-184, escribe con enorme buen sentido sobre este fenómeno en los primeros siglos. Sobre los significados e implicaciones originales del nombre, véase A. Guillaumont, «Le nom des "Agapètes"».

38. Juan Crisóstomo, *Quod regulares feminae* 3: *Patrologia Graeca* 47: 519, Clark trad., *Jerome, Chrysostom, and Friends*, p. 220. Véase también Rosemary Rader, *Breaking Boundaries: male/female friendship in early Christian communities*, pp. 62-71.

39. F. Cavallera, «La "de virginitate" de Basile d'Ancyre», pp. 6-8. Hay disponible una traducción francesa de fragmentos hecha a partir de la versión en eslavo antiguo: A. Vaillant, *La «De Virginitate» de Saint Basile. Texte vieux slave.*

to de mantener a las ascetas de su región a una segura distancia de sus compañeros espirituales varones.

Partes del tratado de Basilio de Ancira eran decididamente humanas. Seguía a Platón y la leyenda judía al hablar de Adán y Eva como de un andrógino partido. El varón deseaba unirse a la hembra con una intensidad indecible que era tan misteriosa y tan inevitable como la atracción de un imán.[40] La apelación de Basilio a la sensación de una profunda necesidad física de interdependencia entre hombres y mujeres era algo poco habitual. Suavizaba los duros contornos del predominio masculino. Basilio estaba dispuesto a admitir que los hombres necesitaban a las mujeres por tener aquello de que ellos carecían; y consideraba este hecho, no como un signo de debilidad de los hombres, sino como un don concedido por Dios a las mujeres.[41] Esas cualidades indefinibles de dulzura, de ojos acuosos, de carne tierna y de movimientos deslizantes, que ejercían tan irresistible atracción sobre la naturaleza sexual de los hombres, convertían lo que hubiera podido ser una superioridad arrolladora del fuerte sobre el débil en una relación más equitativamente equilibrada de atención y dependencia recíproca.[42]

Pero la profunda percepción que tenía Basilio de la interdependencia «natural» entre hombres y mujeres únicamente le sirvió para reforzar su percepción de los peligros sexuales que rodeaban a las mujeres continentes. La sexualidad no era un aspecto de la persona que pudieran ignorar quienes habían renunciado al matrimonio. La fuente constante de la sensualidad continuaba recorriendo toda la persona.[43] Un roce, una mirada, incluso el casto beso de un pariente, podían resonar dentro de cualquier persona tan instantáneamente, según escribió Basilio, como el contacto de una serpiente hace estremecerse el cuerpo entero.[44]

En esta vida no existe la inocencia sexual ni, en conse-

40. Basilio, *de virginitate tuenda* 3: *Patrologia Graeca* 30: 673D y 676B.
41. 3: 676C.
42. 3: 676CD y 18: 708A.
43. 4: 677B y 6: 681B.
44. 14: 700BC.

cuencia, ninguna relación asexual e inocente entre un hombre y una mujer. El obispo de Ancira deseaba convencer a sus lectores de que él se había asegurado de este hecho después de mucha observación. Mucho antes del inicio de la pubertad, era posible ver a los niños entregados a juegos sexuales en las calles.[45] Se producían excitaciones sexuales cuando las muchachas jóvenes se arrebujaban juntas en la cama.[46] Los eunucos, según había sabido él por las confesiones de muchas mujeres, eran un peligro permanente: eran «excepcionalmente disolutos, al no conllevar sus fornicios el peligro de embarazo».[47] Sólo adoptando códigos estrictos de prescindencia sexual y remedando la pose firme de los hombres (en el andar, en el tono de la voz, en la brusquedad general y «antinatural» masculina)[48] podía la virgen defenderse contra la falsa familiaridad latente con los correligionarios del sexo opuesto. Aislada de este modo, la mujer continente sólo contaría con sus verdaderos amigos espirituales, el obispo y sus clérigos. El tratado de Basilio, extraordinariamente franco, fue escrito, según dijo él, no para alabar la virginidad en abstracto, como estaban haciendo tantísimos de sus contemporáneos, sino para incitar a una vigilancia escrupulosa y angustiosa. Al ser por completo consciente de su sexualidad y de los constantes peligros que conllevaba, la virgen tendría mayor cuidado en componerse como icono viviente, cuyos rasgos severamente trazados y luminosos, vistos en las iglesias locales, infundi- rían pavor en la comunidad cristiana.[49]

Resulta sumamente difícil alcanzar a ver, más allá de esta bruma angustiosa, el valor auténtico del ascetismo femenino. Podemos suponer una gran coincidencia entre las prácticas asceticas de las mujeres y de los hombres. Como quiera que se organizaran, las mujeres tenían en común con los hombres la dura tarea del corazón. Los monjes podían sospechar que Amma Sara debía pensar que era extraordinario que los hom-

45. 65: 801BC.
46. 62: 797BC.
47. 61: 769BC.
48. 18: 708D.
49. 1: 669A-672A.

bres buscaran consejo en ella, una mujer. Ella pudo asegurarles que su *logismos*, la conciencia interior de sí misma, era tan sensible a los peligros del orgullo como la de cualquier varón: había triunfado, tan absolutamente como cualquier hombre, en la larga batalla del corazón.[50] Era normal que las monjas jóvenes tuvieran estrechas relaciones con mujeres mayores, a quienes consideraban guías espirituales.[51] Privadas de las fronteras claras del desierto, con las energías menos estragadas por las duras faenas físicas e incapaces de exponerse a ir lejos de sus lugares de residencia por miedo a la violencia sexual, las vírgenes solían definirse a sí mismas como seres separados del mundo gracias a un control excepcionalmente rígido de la dieta. Las mujeres ascetas eran famosas por su capacidad para soportar ayunos sobrenaturalmente largos.[52] Se creía que las monjas de un gran monasterio de Egipto habían crecido sin saber qué aspecto tenía una manzana: equivalente masculino de estas historias hubiera sido la ignorancia de la existencia de mujeres o de monedas de oro.[53]

A pesar del difundido ideal de la reclusión absoluta, no debemos exagerar la incapacidad de estas mujeres para desenvolverse en el mundo exterior. Los monjes seguían necesitando que se les dijera que evitasen consultar a guías espirituales femeninos.[54] La creciente segregación de los sexos en

50. *Apophthegmata Patrum* Sara 4: *Patrologia Graeca* 65: 420D.

51. Véase, por ejemplo, la descripción en *Vita Sanctae Eupraxiae* 2.15: *Acta Sanctorum Mart. II* (Venecia 1735), 13 de marzo: 269C, y *Vita Sanctae Febroniae* 4, 7 y 34: *Acta Sanctorum. Jun V* (Venecia 1744), 25 de junio: 18F, 20E y 31C; Sebastian P. Brock y Susan Ashbrook Harvey trads., *Holy Women of Syrian Orient*, pp. 154, 156 y 172.

52. Paulo Ergentino, 3.29.4, en *Sentences des Pères du Désert. Nouveau Recuil Recueil* 518, pp. 88-89. Como mujeres solteras, las monjas estaban expuestas al peligro de ser violadas cuando se alejaban de sus ambientes habituales: véase el caso de una monja violada cuando visitaba una finca vecina «en razón de sus labores de lana», Agustín, *Carta* 15*.3.3, Divjak ed., p. 85: traducida en *Lettres* 1*-29*, p. 266. Véase en especial Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, pp. 78-93.

53. *Vita Eupraxiae* 2.6: 267B.

54. *Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance* 661, L. Regnault trad., pp. 432-433.

las iglesias a menudo significaba que las mujeres santas se encargaban cada vez más de asistir a las mujeres de las congregaciones cristianas.[55] Cuando, en el siglo V, Matrona de Constantinopla se instaló cerca de Beirut en el curso de sus peregrinajes, las damas de la ciudad llevaron a sus hijas en tropel a que las educara: «Vayamos», dijeron, «y veamos a la cristiana».[56]

La vida legendaria de santa Febronia, una monja martirizada, se escribió a comienzos del siglo VI. Ponía muy claramente de relieve lo que desde mucho antes se consideraba normal en un gran monasterio femenino del norte de Siria. Las mujeres seglares se reunían los viernes en el oratorio del convento. Escuchaban largas lecturas de las Escrituras, acompañadas de extensas exégesis y consejo espiritual dado por una mujer santa destacada. Las mujeres piadosas, algunas de ellas viudas, sometidas a constante presión por sus familias para que volvieran a casarse, o bien por los oportunistas de alto rango, visitaban a Macrina, la hermana mayor de Basilio de Cesarea, en su convento. La trataban como a su guía espiritual y protectora.[57] De manera que nada tiene de extraño, o de necesariamente sectario, el que una mujer fuese tratada, en un papiro egipcio de mediados del siglo IV, de «mi señora, mi maestra».[58]

55. En Galia, las viudas de la iglesia y las monjas instruían a las mujeres para ser bautizadas: *Instituta Ecclesia Antiqua* 100, en C. Munier ed., *Les Statuta Ecclesiae Antiqua*, pp. 99-100. Las intervenciones de las mujeres santas en los asuntos de las grandes familias podían incluir cuestiones tan sustanciales como el trato humano de los esclavos: Juan Crisóstomo, *Homilía 11 sobre I Tesa.* 3: *Patrologia Graeca* 62: 464-465. Era una cuestión de constante preocupación para los clérigos que las vírgenes de la iglesia aconsejaran sobre el matrimonio e intervinieran en los enlaces conyugales: Basilio de Ancira, *de virg. tuenda* 21:712C.

56. *Vita Sanctae Matronae* 22: *Acta Sanctorum. Nov. III*, 801B.

57. *Vita Febron* 1.6 y 2.20; 19B y 25C; Brock y Harvey trads., pp. 155 y 163. Véase el caluroso aprecio de esta fuente por Susan Ashbrook Harvey, «Women in Early Syrian Christianity», en A. Cameron y A. Kuhrt eds., *Images of Women in Antiquity*, pp. 296-297; y Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina* 28.234, sobre la dependencia que tenía Veciana de Macrina.

58. *Papa. Graec. Strasburg.* 1900.12, en P. Nagel, «Lettre chrétienne sur papyrus», véase también Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina*, pp. 221-225 y 233-238.

Casi siempre vemos a estas mujeres desde fuera y tenemos que convivir lo mejor posible con esta limitación decisiva. No obstante, por lo menos podemos saber, partiendo de estos datos, qué era lo que procuraba tanto prestigio a las mujeres en las iglesias locales. Eran, ante todo, mujeres cuya vida no había sido parcelada por las discontinuidades del matrimonio y la maternidad.[59] Para sus admiradores varones, la virgen consagrada representaba la continuidad en su estado más puro. Su vida abrigada y sin interrupciones era muy valorada por parte de los miembros de un clero urbano sacudido por la confusión. Aquí encontraban un pozo de profunda certidumbre, de la que tan sedientos estaban. Ella era el único ser humano de quien podía decirse con coherencia que se había mantenido tal como fue creado en un principio.[60] Su integridad física llegó a tener una significación excepcionalmente grande. Para los varones de finales de la antigüedad, el cuerpo femenino era el cuerpo más ajeno de todos. Era tan antitético con respecto a ellos como el desierto con respecto a la tierra habitada. Cuando lo consagraba su estado virginal, podía aparecer un desierto inmaculado en sí mismo: era lo máximo que podía alcanzar la carne humana convertida en algo especialmente precioso por la venida de Cristo.[61]

La percepción de la misteriosa estabilidad de la vida de la virgen, y de la naturaleza sagrada de la integridad de su cuerpo físico, tendía a vincular a las vírgenes de la Iglesia, por asociación, con todo lo que había de más inamovible y sagra-

59. Véase en especial Elena Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e l'autobiografia cristiana del iv secolo*, pp. 29-47. Sobre esto, como sobre tantas cosas más, estoy particularmente en deuda con las apreciaciones de Caroline Walker Bynum, muy singularmente en su *Holy Feast and Holy Fast* y su «Women's Stories, Women's Symbols». K. Hastrup, «The Semantics of Biology: Virginity», en S. Ardener ed., *Defining Females: The Nature of Women in Society*, es un excelente estudio del amplio abanico de significados ligados a la virginidad: no debemos entender nunca que los desarrollados en el imperio romano cristiano del siglo IV sean los únicos posibles.

60. Eusebio de Emesa, *Homilía* 6.18, p. 162; véase Hastrup, «The Semantics of Biology», pp. 56-57.

61. Eusebio de Emesa, *Homilía* 7.6, p. 179.

do dentro de las ciudades. Los monjes eran activamente inducidos a que abandonasen las ciudades. Se esperaba de ellos que se fueran a «hacer del desierto una ciudad». Pero eran las vírgenes quienes podían calificarse de «hijas de Jerusalén».[62] Representaban todo lo que había de más santo y permanente en el corazón de la tierra habitada. Muy a menudo, el altar local de los mártires era el lugar donde las vírgenes encontraban refugio y el centro de sus devociones diarias.[63]

Desde los tiempos de Constantino, los grandes altares urbanos y suburbanos del Mediterráneo habían tendido a ser lugares privilegiados donde se reunía toda clase de mujeres cristianas. Sólo en estos espacios apacibles y sagrados encontraban las mujeres casadas un respiro momentáneo de sus familias.[64] Mujer joven y casada, Matrona había podido abandonar a su marido y arreglar la adopción de su hija gracias a integrarse en las «renunciantes» que se alojaban discretamente en los pórticos que rodeaban el altar de los Santos Apóstoles en Constantinopla.[65] En el gran santuario que había surgido en un bosquecillo idílico de las afueras de la ciudad de Seleucia, santa Tecla recibía a las renunciantes y las confortaba en su difícil resolución:

> Dionisia, según se dice, había empezado a renunciar a su marido, a sus hijos y a su casa, en una palabra, a abandonarlo todo; y por esta razón se dirigió al altar. Y la mártir pasó la primera noche entera con ella, sosteniéndola entre sus brazos.[66]

Por toda la zona del Mediterráneo, la controlada liminalidad del peregrinaje permitió a las mujeres conocer, durante largos períodos de tiempo, la libertad que alentaba el desierto. A pesar de la, a menudo, desaprobación manifiesta del

62. L. Th. Lefort, «Sur la virginité», texto copto, p. 128; traducción, p. 257.

63. Gregorio Nacianceno, *Carta* 223: PG 37: 364C; Teodoreto, *Historia religiosa* 30.1 PG 82: 1492D.

64. Peter Brown, *The Cult of Saints*, p. 44.

65. *Vita Matronae* 30: 792A.

66. *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, Milagro 46, en G. Dagron, ed., *Subsidia Hagiographica* 62:408.

clero, grupos pequeños de mujeres siguieron viviendo la vida de santa Tecla: cubrían las distancias inmensas por los caminos que conducían a los santuarios de peregrinación del Oriente cristiano.[67] Las vírgenes anónimas de la Iglesia egipcia, que habían regresado a Alejandría después de peregrinar a Tierra Santa en el siglo IV, ya habían descubierto allí un modelo de piedad, consistente en meditar en lugares tocados por la presencia de Cristo, intercalando la instrucción a los pies de los sacerdotes.[68] Reconocemos perfectamente este modelo en las vidas de las grandes damas romanas como Melania la Vieja y, una década después, Paula y Eustaquia.

El fervor de la constante proximidad a lo sagrado procuró a las mujeres que no podían desvanecerse en el desierto, ni echarse a los caminos, un procedimiento de retiro íntimo, ligado al contacto sin mediaciones con los protectores invisibles y perdurables. Macrina, por ejemplo, siempre llevaba alrededor del cuello una argolla que contenía supuestamente un trozo de la cruz. Era un símbolo de su desposorio infinitamente pospuesto. Su prometido había muerto. La muerte de él la facultó para resistir las presiones posteriores para que se casara. Ella alegaba que, habiendo estado prometida, era en realidad viuda y se le debía permitir mantenerse fiel a su esposo muerto. Pero la argolla y la reliquia eran también la garantía de una presencia permanente de Cristo, su verdadero Esposo.[69] Las presencias invisibles asociadas con las reliquias de los santos se interponían entre las mujeres consagradas y el mundo profano: las monjas bien educadas a quienes Matrona condujo al convento que finalmente había fundado en los suburbios de Constantinopla se quitaban de la cabeza el recuerdo de los clásicos besando y abrazando las reliquias de los santos.[70]

La lealtad inquebrantable es el rasgo más sobresaliente de

67. Teodoreto, *Historia religiosa* 29.4: 1492B.

68. J. Lebon, «Athanase, Lettre à des vierges», texto siríaco, pp. 170-171; traducción, p. 189.

69. Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina* 30.15-21, pp. 240-242 y nota 2 en pp. 240-241.

70. *Vita Matronae* 47: 810C.

las descripciones que se hacen de santa Febronia en el norte de Siria, lo mismo que lo es de santa Eupraxia en Egipto. Los autores de estas dos vidas describen la aparición de amistades profundas entre la monjas y sus mentoras de mayor edad.[71] El único milagro que se produjo inmediatamente después del martirio brutal de Febronia fue un milagro de continuidad. Febronia siempre reaparecería en la iglesia del convento para ocupar su lugar acostumbrado entre las hermanas, desde la medianoche hasta la hora tercia.[72]

Dos grandes imágenes de la continuidad surgieron en el siglo IV en relación con la piedad de las mujeres. La primera fue la imagen de la infancia de María. Ésta procedía del temprano *Protoevangelio de Santiago*.[73] Esta narración del siglo II ya presentaba a María como un ser humano totalmente encerrado en un espacio sagrado. Asentó el tono de todas las descripciones posteriores de la mujer consagrada: dedicada al Templo a los tres años, María creció en aislamiento absoluto del mundo profano. Los autores posteriores se detuvieron de forma insistente en este aspecto de su vida: es a la niña encerrada, y no a la desconsolada madre del Señor, a quien encontramos con mayor frecuencia en la literatura de la antigüedad tardía.

> Ella era pura de cuerpo y de alma, nunca sacó la cara de las puertas del Templo, nunca miró a ningún hombre desconocido y nunca se movió para contemplar el rostro de ningún hombre joven. Su vestido era refinado. La túnica caía hasta cubrirla toda y el velo de la cabeza le tapaba los ojos...
>
> Nunca ansió gran cantidad de comida ni tampoco se paseó por el mercado de la ciudad...
>
> Su belleza no tenía limites y el Templo solía rebosar de ángeles, debido a la fragancia de su olor, que venían a visitarla con tal de conversar con ella.[74]

71. *Vita Euprax.* 3.15, 33 y 36-37; 296B, 273D y 274CD.

72. *Vita Febron.* 2.38: 32F; Brock y Harvey, trads., p. 174.

73. Traducido en E. Hennecke y W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* 1:370-388. La influencia de esta narración es transparente en el himno sobre la Virgen de los papiros latinos del siglo IV: R. Roca-Puig, *Himne a la Verge Maria: «Psalmus responsorius»*.

74. E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, pp. 655 y 641 (en este orden para la última parte de la cita).

Siempre que María aparecía en público con su familia, todo el mundo quedaba asombrado de su equilibrio. Siendo una niña pequeña, andaba «como si [ya] tuviera un maestro que velara por ella». En realidad, era la más extraña de las criaturas: una muchacha joven cuya disciplina brotaba de sus profundidades interiores. Estaba controlada, no por ningún tutor masculino —padre o marido—, sino sólo por el «santo pensamiento» que moraba en su interior.[75]

Esta preocupación por la lealtad constante e inquebrantable de la virgen dio un hálito bastante característico a la segunda imagen: la de la virgen como «novia» desposada con Cristo. Es obvio que el lenguaje del *Cantar de los Cantares*, que ya había sido aplicado por Orígenes a la relación de Cristo con el alma de toda persona, varón o hembra, vino a proyectarse, a lo largo del siglo IV, casi exclusivamente sobre el cuerpo de la mujer virgen.[76]

Según lo presentan los autores cristianos del siglo IV, el lenguaje del *Cantar de los Cantares* explicaba el tema de la lealtad inquebrantable y de la protección íntima permanente. Los esponsales con Cristo hacían que la virgen fuese sagrada e inaccesible a cualquier otra pareja matrimonial. La familia no podía imponerle ningún marido material. Ésta fue la razón por la que Basilio de Cesarea decidiera que, si bien las vírgenes que habían «caído» (y esta «caída» no consistía la mayor parte de las veces en otra cosa que el matrimonio) antes sólo incurrían en la penitencia de los fornicadores, ahora debían sufrir la pena mayor que se imponía a los adúlteros:

> desde que por la gracia de Dios, la Iglesia, conforme adelanta, se hace más fuerte y la orden de las vírgenes va actualmente en aumento... es mucho peor... que la esposa sea adúltera y, deshonrando la unión con su esposo, se entregue a placeres licenciosos.[77]

75. «Athanase, "Sur la virginité"», texto copto, p. 93; traducción, p. 246.

76. F. E. Consolino, «*Veni huc a Libano*: La *sponsa* del Cantico dei Cantici come modello per la vergini degli scritti esortatori di Ambrogio», pp. 399-415.

77. Basilio, *Carta* 199.18, p. 107.

En esta regla, Basilio habla el lenguaje severo del *ex voto* insustituible. Pero no era esto todo lo que significaba la imagen. Es sumamente difícil penetrar en la educación afectiva de las niñas en la antigüedad tardía. Es posible que uno de sus rasgos haya sido la socialización meticulosa de las jovencitas orientada a la lealtad hacia su futuro marido. Pero la suya sería una lealtad sin libertad. El elemento afectivo, el amor, debía ser rigurosamente inhibido. Agustín entendió esto sobradamente cuando predicó sobre el *Cantar de los Cantares*:

> Tampoco se le dice [a la esposa del *Cantar de los Cantares*]: No ames, como se le dice a veces a cualquier virgen desposada y todavía no casada, y se le dice con razón, no ames; cuando te hayas convertido en esposa, ama entonces. Está dicho con razón porque es un deseo temerario e irracional y lascivo que ame ella a alguien con quien no está segura de casarse. Pues puede comprometerse con ella un hombre y ser otro el hombre con quien se case.[78]

La misma prometida en matrimonio con Agustín, una milanesa de menos de quince años, lo había perdido como futuro marido a raíz de la conversión [de Agustín] a la vida de continencia. Por todo lo que sabemos, es posible que ella tuviera que afrontar al resto de su vida como soltera.[79] No debemos subestimar la libertad de amar con tranquilidad que se deriva de la temprana promesa a Cristo que hacían las muchachas que antes habían sido sutilmente adiestradas para mantener lealtades considerablemente menos de fiar.

Sabemos cuán decisivo era en la carrera de los varones del siglo IV la sensación de la presencia íntima de un compañero invisible: de Cristo, del ángel de la guardia o del santo patrón.[80] Sin un lenguaje de la lealtad igualmente fuerte, la

78. Agustín, *Enarratio in Psalm 122.5: Patrologia Latina* 36:1633; en Mary T. Clark trad., *Augustine of Hippo: Selected Writings* (Nueva York: Paulist press 1984): 253.

79. Implícito en *Confesiones* 6.15.25 y 8.12.30; cuando dos cortesanas se convirtieron a la vida ascética en Tréveris, sus prometidos dedicaron su virginidad a Cristo: *Confesiones* 8.6.15.

80. Brown, *Cult of Saints*, p. 64; una muchacha tuvo que alegar que

autonomía de la joven era fácil de aniquilar. A comienzos del siglo V, Eupraxia ya estaba comprometida a los siete años con una figura de la corte imperial cuando su madre la llevó a visitar un convento cerca de las fincas de la familia en Egipto. La diaconisa del convento se puso a la niña sobre las rodillas y le dijo en broma:

> «Eupraxia, damita mía, ¿te gusta nuestro convento y nuestras hemanas?» Y ella replicó: «De verdad que sí que me gusta, señora»... «Entre nosotras y tu prometido, ¿quién te gusta más?» La chica replicó: «Ni yo lo he conocido a él ni él me ha conocido a mí: Os conozco a vosotras y a vosotras quiero»... «Pero aquí no puede quedarse nadie que no se haya consagrado a Cristo.» A lo que la chica replicó: «¿Dónde está Cristo?» La diaconisa le enseñó alegremente un icono del Señor y Eupraxia, volviéndose hacia ella, dijo a la diaconisa: «De verdad que yo también me consagré a mi Cristo y que ya no seguiré yendo con mi señora madre».[81]

Más tarde Eupraxia se despertaría en el convento dando voces, después de haber soñado que el emperador había enviado a sus oficiales a reclamarla para el prometido que estaba en la corte.[82]

Desde el momento de su compromiso en adelante, se consideraba que la virgen vivía en compañía de Cristo y sus ángeles. Aguardaba Su abrazo con una intensidad que los educados en las obras de Orígenes sabían tan bien cómo expresar. El autor del *Cantar de los Cantares* había usado toda la paleta del placer físico; ésta resplandecería con sus colores más brillantes cuando Cristo tocara el espíritu intacto al final de los tiempos:

> Sus ojos verían al Señor, sus oídos oirían Sus palabras, sus bocas besarían a su Esposo y sus narices aspirarían Sus fragantes per-

---

había tenido «visiones terroríficas» para convencer a sus padres de que le permitieran hacerse monja: Ps. Ambrosio, *de lapsu virginis, Patrologia Latina* 16: 387B.

81. *Vita Euxprax.* 2.8: 267D.

82. *Ibid.*, 3.18: 269E.

fumes. Las manos de las vígenes tocarán al Señor y la pureza de sus carnes será un regocijo para Él.[83]

En esta vida, el mundo imaginado de la virgen se presentaba como un diálogo tranquilo:

Tu lenguaje con Él es tu oración, tu fervor y tu resolución de todo corazón; y Su estar contigo son los justos pensamientos que surgen en tu corazón, esos pensamientos mediante los que Él aviva tu fervor y acrecienta en tu interior el amor por Él.[84]

Esto es una visión algo abocetada de la vida de la muchacha consagrada, muy lejana de las ordalías de la tentación sexual, de la envidia y del deterioro físico soportado heroicamente que constituyeron la vida de Eupraxia en su convento. No hubiera sido tan convincente para los autores varones de no ser por un hecho: la virgen consagrada era percibida como el representante de un oasis de cultura totalmente sacralizado en medio de una Iglesia cuyos dirigentes eran sobradamente conscientes de las raíces profanas y viciadas de sus logros personales más brillantes.

Dado el bajo índice de alfabetización entre las mujeres y su exclusión del espacio público donde los varones conseguían y demostraban su maestría de los clásicos de la antigüedad, entrar en un convento significaba a menudo atravesar el puente sagrado de la alfabetización a través de las Escrituras.[85] Uno de los milagros más conmovedores de santa Tecla ocurrió cuando una mujer piadosa, que había recibido de una amiga alfabetizada el regalo de los Evangelios, de repente descubrió, para su propia sorpresa, que sabía leerlos a primera vista.[86] Pese a ser apaleada en público, Atanasio contaba que una virgen de la Iglesia había continuado cantando los Salmos que

83. Evagrio, *Sententiae ad virginem* 55, Gressmann, p. 151; cf. Gregorio de Nisa, *in Cantica Canticorum Hom.* 1: *P. G.* 44: 776B.

84. «Athanase, "Sur la virginité"», copto, p. 116; traducción, p. 253; cf. Paladio, *Hist. laus.* 5-3.

85. *Vita Euprax.* 2.8 y 3.37: 267E y 274D; *Vita Febron.* 4: 18F; Brock y Harvey trads., p. 154.

86. *Vie et Miracles de Sainte Thècle* 45.8, p. 406.

leía en el libro que sostenía frente a sí.[87] La página sagrada era el blasón de la devota mujer: «Que el sol que nace te encuentre con un libro en las manos».[88]

En las mujeres devotas, los hombres encontraban una auténtica virginidad cultural: una cultura de la página sagrada, que se había ido desarrollando desde la infancia sin ser corrompida por el espacio público ni por la cultura pagana propia del espacio público. Fueron las mujeres, protegidas por su lealtad a protectores invisibles y alimentadas por su imperturbable absorción en la cultura sacra, quienes aportaron a las iglesias urbanas una sensación de permanencia y de pureza tan inmaculada como la de las arenas del lejano desierto. En las vírgenes de la Iglesia, los hombres de conciencia inquieta, sensibles a su propia dependencia continuada de la cultura pagana y profana, así como de los estragos del poder y de la competencia entre ellos mismos en el foro absolutamente público que era la Iglesia en el siglo IV, contemplaban en silencio la inocencia que ellos mismos habían perdido, «como si estuvieran viendo un oro ardiente, fosforescente».[89]

Nos basta con examinar la *Vida* de su hermana mayor Macrina, escrita por el hermano de Basilio, Gregorio de Nisa, inmediatamente después de la muerte de ella en 380, para apreciar lo que esto podía significar en la práctica. En esta joya de las biografías de la antigüedad tardía, Macrina representaba para Gregorio las antípodas del mundo de la ciudad, en el que él y su hermano Basilio se habían abierto paso a un precio inmenso. Ese mundo estuvo siempre lejos de ella. Ella se crió con su madre viuda, Emelia, ayudándola a mantener unida una gran familia, manteniéndose cerca de ella «como si siguiera en el vientre de su madre».[90] Su identidad retrocedía hasta la visión de santa Tecla que había tenido su madre en medio del parto. El nombre secreto de Tecla se le quedó: ella

87. Atanasio, *Carta encíclica* 4: *P. G.* 25: 232B.

88. *Soterios logos* 12, p. 16.

89. Juan Crisóstomo, *Quod regulares feminae* 4: *Patrologia Graeca* 47: 527; Clark, p. 237.

90. Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina* 5.17 y 12, p. 156.

sería lo que su madre no había tenido libertad para ser.[91] Ella, y ninguno de sus hermanos (que fueron enviados fuera de casa con amas de leche), había mamado la leche de su madre.[92]

Para sus hermanos, Macrina siempre fue el centro inmóvil de la tormenta. Ella era la «raíz que ha florecido»[93] desde las mismísimas profundidades de una sombría familia de cristianos viejos. Fue a las mujeres de la casa a quienes apeló Basilio —y no a los hombres, manchados como estaban por los oscuros compromisos de un siglo en que predominó lo público— como garantía de la pureza del credo de su región. Estas mujeres eran el «santo linaje» que ligaba a Basilio con los primeros tiempos del cristianismo en Ponto.[94]

Haciendo de «padre, maestro, pedagogo, madre y consejera en todas las cosas buenas» al hermano menor de la familia, Pedro, Macrina le traspasó una cultura basada exclusivamente en las Escrituras.[95] Desde su convento de Annesi, en las colinas de bosques de Ponto, a unos diez días de viaje de Cesarea,[96] Macrina presidió la desintegración de una dinastía cívica. La muerte del gran Basilio, un año antes que ella, le llegó como un rumor lejano.[97] Cuando se presentó en su lecho de muerte, habían pasado nueve años desde la última vez que Gregorio había visto a su hermana; en ese tiempo, entre sus muchos infortunios, había sido desterrado tres años por un acusación de malversación.[98]

Él y su gran hermano habían pagado un elevado precio por su participación constante en aquel último asalto de la amarga política cívica que se conoce por el nombre de controversia arriana. En todo ese tiempo, el cuerpo intacto de la hermana había reflejado, en una finca remota, el tenor de una

91. 2.10, p. 144.
92. 3.2-3, p. 148.
93. 1.24, p. 140 y nota 1, p. 141.
94. Basilio, *Carta* 204; Deferrari, 3:168: este aspecto de la familia está bien evocado en J. A. McNamara, «Cornelia's Daughters», p. 15.
95. Gregorio de Nisa. *Vida de Macrina* 12.13-14, p. 182.
96. Maraval, *Grégoire de Nysse, Vie de sainte Macrine*, pp. 38-44.
97. Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina* 14.10, p. 188.
98. *Ibid.*, 15.8 y 21.9-17, p. 210.

vida a la que no había alcanzado el rugido de las tormentas urbanas. Inviolada, profundamente poco especializada, gracias a haber escapado a los roles impuestos a la mujer normal por el matrimonio y la maternidad, Macrina era el antiguo «prado sin regar». Su cuerpo era el eco claro de la tierra virgen del Paraíso, la tierra intocada que lleva en su interior la promesa de la abundancia nunca imaginada,

> que la reja del arado de la voluntad retorcida... no ha roturado; una tierra virgen de espinas y cardos; por donde corre la clara corriente de agua entre riberas en profundo reposo.[99]

Macrina sólo tenía cincuenta y cuatro años cuando murió, en 380. Pero pertenecía, en muchos sentidos, a una generación mayor. A ojos de su hermano, por lo menos, la transparencia absoluta de su existencia compendiaba los más profundos anhelos de soledad y piedad inocente de la nobleza provinciana. La mujer Macrina pudo ser lo que el hombre Gregorio temía no poder ser él nunca. Pero, ahora que el cristianismo estaba asentado entre las clases superiores del Imperio —entre los grandes terratenientes senatoriales de Occidente y entre las familias bien relacionadas en la corte imperial de Constantinopla—, las mujeres de vocación ascética se encontraron abriéndose camino en un ambiente abrasivo y totalmente público, muy distinto de la tranquilidad de ensueño que reinaba en las fincas de las tierras altas de Asia Menor. Lo mismo que el estrépito de las avalanchas que se oyen en las laderas altas de las grandes montañas, las mujeres como Melania la Vieja y Olimpia de Constantinopla hacían levantar la vista con pavor a los clérigos y los ascetas de finales del siglo IV. Eran un fenómeno sorprendente. Sus carreras ponían de manifiesto posibilidades y obstáculos mayores que todos los afrontados por las más humildes «hijas de Jerusalén».

Para empezar, tanto Melania como Olimpia eran grandes herederas. Eran demasiado valiosas para no ser entregadas en matrimonio desde muy jóvenes. Nieta de un cónsul, Melania

99. Gregorio de Nisa, *Sobre las bienaventuranzas* 7: *Patrologia Graeca* 44: 12.12AB.

fue entregada a una familia pagana. A los veintidós años era viuda. Ya había perdido dos hijos y padecido muchos abortos.[100] A partir de entonces, creó su propio desierto mediante un exilio autoimpuesto. Se negó a retirarse y quedar sumergida entre las filas de sus poderosos parientes de España. Se dirigió a Roma y apeló a los anticuados poderes jurisdiccionales del prefecto de la ciudad —y no a sus parientes— para que se asignara un tutor al único hijo que le sobrevivía: un joven que se educó para ser un senador amable y absolutamente convencional.[101]

Hacia el 374 ella estaba en Alejandría, con todos sus bienes muebles a bordo de un navío.[102] Enfilando directamente hacia Nitria, puso a los pies de nada menos que Apa Pambo un gran estuche de plata, igual que la gran caja dorada y plateada, cubierta de escenas de una mujer casada que se arregla bajo la sensual opulencia de Venus en su tocador, conocida en el Museo Británico como el Tesoro del Esquilino.[103] Contenía ciento cincuenta kilos de vajilla de plata. Pambo, aunque parezca asombroso, no mostró el menor asombro.[104]

En realidad, la llegada de tal riqueza en metálico, repartida por una persona de posición social tan indiscutible, salvó los asentamientos monásticos de las afueras de Alejandría, frágiles y demasiado desarrollados, de un desmoronamiento ignominioso bajo la presión de un gobierno arriano hostil. Melania costeó la acosada colonia. Cuando los principales hombres santos de Nitria fueron desterrados a Palestina, en 377, Melania convertida en una segunda Tecla se vistió de sirvienta para servirles.[105] Se enfrentó al gobernador: «Soy la hija de Fulano

100. Paulino de Nola, *Carta* 29.8. Sobre Melania, véase en especial A. H. M. Jones et al., *Prosopography of the Later Roman Empire* 1:502-593, y Nicole Moine, s. v. Mélanie l'Ancienne, *Dictionaire de la Spiritualité* 66-67:955-960; en general véase Elizabeth A. Clark, «Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity», ahora en *Ascetic Piety and Women's Faith*.

101. Paulino de Nola, *Cartas* 29.9 y 45.3.

102. Paladio, *Historia lausiaca* 46.1.

103. Kathleen Shelton, *The Esquiline Treasure*, pp. 25-29, y *American Journal of Archeology* (1985) 89:147-155.

104. Paladio, *Historia lausiaca* 10.2-4.

105. 46.3 y Paulina, *Carta* 29.11.

y la esposa de Mengano. Soy una esclava de Cristo».[106] Mujer a quien sus orígenes romanos otorgaban una autoridad indiscutible, Melania pudo actuar en público como «hombrede Dios femenino»[107] de un modo que la doméstica Macrina habría encontrado imposible.

Asentada en Jerusalén entre 377 y 400, Melania dirigió un monasterio de cincuenta vírgenes levantado en la ladera del Monte de los Olivos. Un cisma en el que participaron unos cuatrocientos monjes retrocedió ante su influencia. Durante todo el tiempo, las entregas en metálico que le enviaba su hijo desde las fincas de Occidente le permitieron ir echando aceite en las aguas notablemente perturbadas de la vida eclesiástica de Tierra Santa. Obispos, monjes y peregrinos de todas partes del mundo romano disponían de su ayuda mientras estaban en Palestina. Junto con su consejero preferido, Rufino de Aquilea, los solitarios romanos disfrutaron de una posición privilegiada en Jerusalén: pues «aportaban regalos y comida a todo el clero local, de manera que acabaron sus días sin ofender a nadie».[108] Por este procedimiento, Melania pudo vivir en el centro de la imaginación cristiana de su época, en lugares donde se suponía que aún quedaban las huellas de Cristo, «sin poseer un palmo de tierra» en su país de adopción.[109]

Melania tuvo libertad para elegir como amigos y consejeros a dos de los intelectuales con más talento del movimiento ascético. Rufino de Aquilea, el amigo más tranquilo y decidido de Jerónimo en sus días estudiantiles, se unió a Melania en Jerusalén en 381 hasta que él regresó a Italia en 397.[110] En 387, la clarividencia espiritual de ella diagnosticó, como crisis mental provocada por una vocación insatisfecha, la enfermedad constante que había afligido al brillante Evagrio de Ponto la primera vez que huyó de Constantinopla a Jerusalén con objeto de desligarse de un lío amoroso.[111]

106. 46.4.
107. 9.
108. 54.2 y 46.6: véase E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, en especial pp. 168-171.
109. Paladio, *Historia lausiaca* 54.8.
110. 46.5.
111. 38.9.

Cuando la controversia sobre las opiniones atribuidas a sus protegidas se extendió por Tierra Santa, a finales de la década de 390, Melania, que ya tenía sesenta años, demostró ser capaz de recurrir una vez más al duro expediente del exilio. Aunque era anciana, nunca había dejado de lavarse los pies en agua fría mientras, con su grupito monástico, se esforzaba en recorrer una y otra vez el largo camino costero que va de Jerusalén a Egipto, rehuyendo los caballos y las sillas de mano de los ricos. Melania no tenía miedo ninguno a desarraigarse. En 399 tomó un barco que iba directamente a Italia.[112] Vestida con una túnica negra, montada en un asno y entregada a la lectura hasta altas horas de la noche, Melania impresionó como era de esperar a sus elegantes parientes de Campania.[113] Había venido para protegerse.

Aunque fue acusado de herejía, Rufino prosiguió su trabajo meticuloso de traducción en el palacio de ella.[114] Desde una de las villas que Melania poseía en Sicilia, al otro lado del estrecho de Messina, Rufino y sus compañeros ascetas vieron cómo eran pasto de las llamas las ciudades de la tierra firme de Italia al paso del ejército godo después del saqueo de Roma, en 410.[115] Ahora que la antaño segura sociedad de Roma se había reducido a un puñado de exiliados, Melania, la mujer para la que el exilio había sido desde hacía mucho tiempo su disciplina ascética *par excellence*, regresó a Tierra Santa, para morir a los pocos meses de su llegada. El mismo odio con que (como veremos) persiguió Jerónimo su recuerdo (expurgando su nombre de la edición de la *Crónica*, donde anteriormente la mencionaba como una «segunda Tecla»,[116] descalificando sus opiniones teológicas al tratarlas como las de «una vieja tonta»,[117] y escribiendo de Melania que su «nombre [derivado

112. 55.2 y 54.3.

113. Paulina, *Carta* 29.12-13.

114. Según la firma del manuscrito de una traducción de Rufino de las *Homilías* de Gregorio Nacianceno, en A. Engelbrecht, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 46:233.

115. Rufino, *Prólogo a Orígenes: Homilías en números*, en W. A. Baehrens ed., *Corpus Christianorum* 20:285.

116. Rufino, *Apología* 2.26.

117. Jerónimo, *in Jerem.* 3.17 (70.4): *P. L.* 24: 786C.

de *melané*: en griego, «negro»] demostraba la tenebrosidad de su traicionero corazón»)[118] refleja hasta cierto punto el impacto que ella produjo entre sus contemporáneos.

Estas opciones eran inconcebibles para Olimpia de Constantinopla. Nieta de un importante político de la corte de Constantino, Olimpia fue criada por la hermana de un colega episcopal de Basilio de Cesarea.[119] Gracias a ella, el mundo sombrío de los capadocios tuvo contacto con la sociedad cortesana de la capital. Destinada a casarse con uno de los muchos parientes políticos españoles del nuevo emperador, Teodosio I, Olimpia recibió a su debido tiempo un poema escrito para la ocasión por Gregorio Nacianceno: las relaciones sexuales habían sido otorgadas por Cristo como un favor para conceder estabilidad, mediante la procreación de hijos, a la especie humana atrapada en la rueda de la muerte; pero, al menos, ella debía convencer a su marido de que observara la abstinencia en los días santos, «pues hay que atenerse a estas leyes de Dios».[120]

El marido murió al cabo de veinte meses, en 386. Olimpia tenía poco más de veinte años. Sus posteriores admiradores estaban convencidos de que se había mantenido virgen.[121] No tenía intención de volverse a casar, pese a las fuertes presiones para que aceptase a un pariente del emperador. En una capital del mundo cuya advenediza clase gobernante todavía estaba pendiente de hacer fortuna, una riqueza tan ingente como la que controlaba Olimpia nunca podía pasar desapercibida. En Roma, a distancia de los centros de poder, nadie había intervenido para bloquear a Melania. La fortuna de Olimpia se puso inmediatamente en fideicomiso hasta que ella cumpliera los treinta años. Un prefecto celoso le prohibió recibir a obispos y clérigos en su palacio.[122]

118. Jerónimo, *Carta* 133.3: *P. L.* 22: 1151.

119. Véase *Prosopography of the Later Roman Empire*, 1:642-643.

120. Gregorio Nacianceno, *Carmina* 2.2.6.86-94: PG 37: 1548A-1549A.

121. Paladio, *Historia lausiaca* 56.1 y *Vida de Olimpia*, Clark trad., p. 128.

122. *Vida de Olimpia* 5, p. 130, y Paladio, *Dialogus de Vita Johannis Chrysostomi* 17 (61): PG 47:60.

Si quería retener esta riqueza sin volver a casarse, nunca podría hacerlo con la libertad de que había gozado Melania. Tantísima riqueza, administrada por una piadosa vecina de la capital del mundo, asediada por las delegaciones de los buscadores de fortunas clericales, amenazaba con poner a todo el clero del mundo griego en deuda con Olimpia. Sus admiradores tuvieron gran placer, más tarde, en hacer una lista de los obispos que luego se opusieron a su protegido, Juan Crisóstomo, dando cuenta de cómo cada uno de ellos había recibido favores de ella. Señalaron que el más acerbo enemigo de Juan, Teófilo, patriarca de Alejandría, la había visitado en una ocasión, «besándole las manos y las rodillas», con la esperanza de recibir regalos, y sólo había recibido de ella comida y alojamiento.[123]

Si Olimpia iba a disponer de tantísima riqueza, su impacto debía beneficiar a la capital. A diferencia de Melania, a ella no se le permitiría que dispusiera de su riqueza a su antojo. Pues Constantinopla era una ciudad que crecía como los hongos, rebosante de inmigrantes procedentes de Anatolia. La pobreza era un rasgo peligroso de la ciudad. Cuando el emperador y sus cortesanos de vez en cuando intentaban demostrar que eran humanos, por regla general lo hacían a través de sus parientes femeninos: eran las mujeres quienes servían de intermediarios de la clase gobernante de la ciudad y se ocupaban de la pobreza urbana. Así, mientras Teodosio I se envolvía en todo el esplendor del cargo imperial, su esposa Flacila era quien demostraba que incluso el emperador y su familia eran seres humanos, sometidos a enfermedad y muerte, atendiendo en los comedores de beneficencia y visitando los hospitales de los pobres.[124]

Flacila murió en 387. Al año siguiente, el palacio del obispo fue incendiado en una terrible algarada, mientras Teodosio estaba de campaña.[125] Alguien tenía que ejercer de protector de los pobres. Para cuando regresó Teodosio, en 391, el pro-

123. *Ibid.* 17 (61): 61.

124. Teodoreto, *Hist. eccles.* 5.19; véase K. Holum, *Theodosian Empresses*, pp. 22-30.

125. Sócrates, *Historia eclesiástica* 5.13.

blema planteado por Olimpia había sido resuelto. El patriarca Necatario —antiguo funcionario del Imperio y diplomático habilidoso— la ordenó diaconisa de la Iglesia de Constantinopla. La joven heredera fue ordenada con treinta años de adelanto sobre la edad legal de sesenta.[126] El cargo oficial de diaconesa obligaba a Olimpia a utilizar su riqueza para ayudar a la Iglesia de Constantinopla. Su palacio cercano a la Gran Iglesia, a pocos cientos de metros del rumoroso hipódromo, se convirtió en un centro de beneficencia para los pobres. Mansión pasmosa, ya contaba con una sala para entregar las limosnas, amplios baños y una tahona para hacer pan de lujo.[127] Este convento reclutado entre personas dependientes de Olimpia, constituyó una suerte de piadosa portería de los jardines que lindaban con el palacio del obispo.[128] A ésta y a otras empresas colaboró Olimpia con cuatrocientos cincuenta kilos de oro, unas cincuenta toneladas de plata, propiedades dispersas por todo el oeste de Asia Menor y la participación de su familia en el subsidio de cereales.[129] Esta sola mujer aseguró que los obispos de la «ciudad del gobierno» dispusieran de recursos, tanto para aliviar a los pobres como para satisfacer las diversiones de los ambiciosos, equivalente a los prodigados sobre los Santos Lugares de Jerusalén por la romana autoexiliada que fue Melania.

En 397, Olimpia era una mujer que aún no había cumplido los cuarenta años. Su ascetismo la había dejado «tan frágil como una tela de araña», confinada por la modestia y la mala salud en las habitaciones más interiores de su gran convento.[130] Se sabía que nunca había tomado un baño sin envolverse el cuerpo en una túnica negra de suficiente tamaño.[131] Era el des-

126. *Codex Theodosianus* 16.2.27 y 28.

127. *Vida de Olimpia* 5: 130-131; véase en especial G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, pp. 501-506.

128. *Vida de Olimpia* 6-7: 131-132; véase C. Mango, *The Brazen House*, pp. 55-56.

129. *Vida de Olimpia* 5, 7: 130 y 132.

130. Juan Crisóstomo, *Cartas a Olimpia* 12, 1d, en A. M. Malingrey ed., *Jean Chrysostome: Lettres à Olympias*, pp. 187-188.

131. Paladio, *Dialogus* 17 (61): PG 47: 61.

tinatario idóneo de la obra maestra de Gregorio de Nisa, el *Comentario sobre el Cantar de los Cantares.*[132]

Olimpia estaba en una posición fuerte para dar la bienvenida al recién nombrado obispo de Constantinopla, procedente de Antioquía, el deslumbrante e irascible Crisóstomo, con el resultado que luego veremos. Una vez que hemos esbozado toda la diversidad de prácticas y experiencias ascéticas femeninas, desde el humilde lecho de piedra en las familias piadosas hasta su impacto en lo más alto de la sociedad romana, ahora debemos retroceder una generación en el tiempo, a finales de la década de 360 y la década de 370, para ocuparnos del enérgico hermano de Macrina, Basilio de Cesarea, junto con el más contemplativo Gregorio de Nisa y con, un poco después, Juan Crisóstomo de Antioquía.

132. Gregorio de Nisa, *In Cantica Canticorum:* PG 44: 756A: pero nótese que la dedicatoria a Olimpia falta en la versión siríaca.

14. *Matrimonio y mortalidad: Gregorio de Nisa*

En Capadocia y en el Ponto (es decir, en Anatolia oriental y en la costa del Mar Negro de la Turquía oriental) nos encontramos en un mundo muy distinto del Egipto de los Padres del Desierto y de la sociedad cortesana de la nueva capital, donde más tarde sería obligada Olimpia a no vivir su vocación ascética. Estamos tratando con una nobleza provinciana, cuyo cristianismo se remonta, sin interrupción, a la época de Orígenes. El gran Basilio, Gregorio de Nisa (su hermano menor) y Gregorio Nacianceno (amigo de Basilio) procedían de familias de viejos creyentes. Durante generaciones, las familias cristianas como las suyas habían dominado las pequeñas ciudades de la región, en tanto que abogados, rétores, grandes terratenientes y, casi *ex officio*, obispos cristianos.[1] El suyo era un cristianismo rígido y ceremonioso, firmemente arraigado en la continuidad de la existencia de las grandes familias. En estas familias, las mujeres tenían una importancia crucial. Eran quienes garantizaban la continuidad material y moral. La madre de Gregorio Nacianceno, Nonna, nunca había vuelto la espalda al altar, nunca había escupido en el pavimento de la iglesia, ni había «nunca cogido de la mano ni besado los labios de ninguna mujer pagana».[2]

La hermana de Gregorio Nacianceno, Gorgonia, no per-

1. Véase en especial Raymond Van Dam, «Hagiography and History: the Life of Gregory Thaumaturgus», y T. A. Kopecek, «The Social Class of the Cappadocian Fathers».

2. Gregorio Nacianceno, *Oratio* 18.10: *Patrologia Graeca* 35: 99C, en C. G. Browne y I. E. Swallow trads., *Library of Nicene Fathers*, 7: 257.

mitiría que los médicos le examinaran el cuerpo después de haber sufrido un grave accidente con su carruaje.[3] No obstante, «cumpliendo con esos pequeños servicios que se deben al mundo y a la naturaleza», había tenido como era debido dos hijos y tres hijas, dejando a sus espaldas «hijos e hijos de los hijos».[4] La propia madre de Basilio, Emelia, había querido mantenerse virgen, pero fue obligada a casarse a la muerte de su padre. Tecla, la protectora de las vírgenes, había estado presente en forma de visión en el nacimiento de su primera hija, Macrina.[5] Siguieron otros nueve hijos en rápida sucesión: cuatro varones, otras cuatro hijas y un niño que murió en la infancia.[6] En conjunto, hasta mediados del siglo IV, la nobleza cristiana de Capadocia había demostrado una inquebrantable determinación de resistir a «la común vergüenza» de la tumba[7] mediante el bien probado procedimiento del lecho conyugal.

El nuevo ascetismo no alarmó a los cristianos acomodados de Capadocia ya que sólo ocasionalmente alguna muchacha dejaba de ser procreadora. Las familias numerosas como éstas podían permitirse desprenderse de alguna hija.[8] La vocación ascética, no obstante, amenazaba claramente con sacar a algunos varones activos de la ciudad y de las filas de un clero cristiano que había llegado a identificarse por completo con las necesidades de la ciudad.

Sumarse a los eremitas de las montañas cubiertas de bosques que daban al Mar Negro, o desvanecerse entre las cuevas de los barrancos de rocas tobosas situadas a una tentadora corta distancia de las ciudades tranquilas de Capadocia, era algo peor que escandaloso; daba lugar a que la sombra fría de la muerte cayera sobre el futuro de familias enteras. Para los

3. *Ibid.* 8.15: 808AD, traducción p. 242.

4. *Ibid.* 8.8:797B, traducción p. 240.

5. Gregorio de Nisa, *Vida de Macrina* 2.10, en P. Maraval ed., *Grégoire de Nysse: Vie de Sainte Macrine*, p.144.

6. *Ibid.* 2.12-27, pp. 144-146.

7. *Ibid* 35.5, p. 254.

8. Évelyne Patlagean, «Familles chrétiennes d'Asie minere et histoire démographique du ive siècle», y Marcella Forlin Patrucco, «Aspetti di vita familiare nel iv secolo negli scritti dei padri cappadoci».

varones jóvenes, padres en potencia de familias nobles, reflexionar sobre la renuncia sexual equivalía a reflexionar sobre la extinción social. Los mausoleos familiares situados a lo largo de los caminos que nacían de la ciudad ya eran de por sí inquietantes; los huesos desmoronados en las entradas de los más antiguos servían de severos recordatorios de la muerte.[9] Pero aún sería más escalofriante que la hilera de tumbas se acabara. Los últimos hijos de un linaje noble se unían a sus padres (como hizo Macrina) en los grandes sarcófagos de mármol que ahora flanqueaban los santuarios de los mártires.[10] Una familia cristiana, y con ella un estilo de liderazgo cristiano en las iglesias de Capadocia, llegaba a su término.

A finales de la década de 350 y comienzos de la de 360, Basilio y sus hermanos, al parecer, se desviaron de su camino para confirmar los peores temores de sus compatriotas. Naucracio, el segundo hermano, se fue de Cesarea (la moderna Kayseri) inmediatamente después de un brillante primer discurso, en 352. Para 357 había muerto, ahogado en el río Iris, donde las aguas se precipitaban en un torbellino violento debajo del pabellón de caza de la familia en Annesi. Había estado remendando las redes con las que pescó los peces que necesitaba para dar de comer a un grupo de ancianos enfermos. Junto con un sirviente, había llevado vida de ermitaño, trabajando con sus propias manos para conseguir la comida con que se alimentaba y alimentaba a otros.[11]

Basilio regresó de estudiar retórica en Atenas en 356, a los veintiséis años. Pronto se hizo evidente que, para Basilio, Annesi era algo más que un lugar de retiro, completado con una terraza sombreada por el obligatorio plátano de los caballeros estudiosos, desde donde se dominaban las montañas boscosas veteadas de cascadas y el río Iris que trazaba sus meandros a través de la rica llanura de abajo.[12] La me-

9. Gregorio de Nisa, *Encomium in sanctum Theodorum:* PG 46: 737C.

10. *Vida de Macrina* 35.5, p. 254.

11. *Ibid.* 8.4-29, pp. 164-168. Véase en especial J. Gribomont, «Le panégyrique de la virginité, oeuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse», p. 251, sobre el lugar de la muerte de Naucracio.

12. Basilio, *Carta* 14, en R. J. Deferrari ed., *Saint Basil: The Letters*,

moria de Naucracio, el ermitaño, era una presencia de gran fuerza.

El guía espiritual de Basilio en esta época no había sido otro que el asceta radical Eustacio, que llegó a ser obispo de Sebastia (el moderno Sivas) en 357.[13] En los años en que Basilio vivió en Annesi (358-359 y 362-365), leyendo las Escrituras y extractando las obras de Orígenes con Gregorio Nacianceno, su amigo de los tiempos de estudiante en Atenas, también rendía frecuentes visitas a las «hermandades» de Eustacio, desperdigadas por toda la región: «pasando noches enteras rezando con ellos, hablando siempre... sobre Dios.[14]

El interés de Basilio por un hombre como Eustacio no era tranquilizante. Eustacio era un guía espiritual generalmente respetado y un político eclesiástico con aliados leales. Su procupación por los pobres ha hecho que sea recordado como fundador del monaquismo en Constantinopla, una ciudad poblada en buena parte por inmigrantes menesterosos de Asia Menor.[15] En Capadocia y en el Ponto, donde había sido más activo Eustacio, las formas de vida ascéticas amenazaban con afectar directamente a las iglesias urbanas. La predicación ascética no se limitaba a llevar lejos de la ciudad a unos pocos hombres importantes de talento; amenazaba con dar un vuelco a las estructuras tradicionales de la sociedad urbana. Pues, a diferencia de Egipto, no había ningún desierto hacia donde pudiera desviarse la actividad de los radicales.[16] Tan

---

1:109-111: compárese con Gregorio Nacianceno, *Cartas* 5 y 6: PG 37: 29B y 32A, traducción p. 447; véase en especial L. Robert, *Hellenica* (1948) 4:30, *n* 5.

13. Sozomeno, *Historia eclesiástica* 3.14 y W. D. Hauschild, s. v. Eustaquio.*Theologische Realenzyklopädie*, pp. 547-550. Sobre la situación en Asia Menor en general, véanse en especial los juiciosos estudios de Gribomont, «Le monachisme en Asie Mineure au ive siècle» y «Le Monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce»; véase ahora R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*, pp. 174-189.

14. Basilio, *Carta* 223, en Deferrari ed., 3:305.

15. G. Dagron, «Les moines et la ville».

16. Sozomeno, *Hist. ecle.* 6.34. Véase en especial Évelyne Patlagean, «Sur la limitation de fécondité dans la haute époque byzantine», pp. 1365-

pronto como a mediados del siglo, los obispos reunidos en concilio en Gangre manifestaron su alarma: alegaban que los discípulos de Eustacio habían estado poniendo en peligro las instituciones de la esclavitud y de la riqueza privada, a la vez que habían negado el sometimiento de las mujeres. Se los acusaba de suprimir todas las distinciones sociales bajo una vestimenta ordinaria, derivada del basto *pallium* de los filósofos: las mujeres y los esclavos se vestían de la misma manera, de tal modo que su diferente condición social y su sexo quedaban borrados por un vestido común.[17] También defendían que se debía renunciar a las riquezas *en bloc* y distribuirlas inmediatamente «entre los santos».[18] Las mujeres ganaban la igualdad afeitándose la cabeza. Con la supresión del «velo natural» que eran los cabellos largos, según sostenían los obispos, se alentaba a que las mujeres se deshicieran de los signos «que Dios dio a todas las mujeres para recordarles su sometimiento, anulándose de este modo, por así decirlo, el voto de obediencia».[19]

Tan tarde como en el año 390, las leyes imperiales amenazaron con deponer a todo obispo que permitiera la presencia de estas mujeres en su Iglesia: pues «bajo la inspiración de su creencia ascética [estas mujeres actuaban] contra las leyes humanas y divinas». Toda una generación después, un autor cristiano, preocupado por lo que le sorprendía como relajo de la disciplina sexual en Constantinopla, citaba la ley con evidente aprobación.[20]

A comienzos de la década de 360, diez años después del concilio de Gangre, la atmósfera de Capadocia estaba marcada por la tensión derivada del primer temblor, pequeño pero inconfundible, de un terremoto. La carrera de Arrio,

---

-1366, un estudio fundamental disponible ahora en traducción [inglesa] como «Birth Control in the Early Byzantine Empire», en R. Forster y O. Ranum eds., *Biology of Man in History*.

17. *Concilio de Gangre*, Carta y Cánones 3, 10 y 13, en E. J. Jonkers ed., *Acta conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*, pp. 81 y 83; E. J. Percival trad., *The Seven Ecumenical Councils*, pp. 90, 93 y 97.

18. *Ibid.* canon 7, Jonkers, p. 82; Percival, p. 95.

19. *Ibid.* canon 17, Jonkers, p. 84; Percival, p. 99.

20. *Código de Teodosio* 16.2.27.1, citado en Sozomeno, *Hist. ecle.* 7.16.

un sacerdote de Eustacio, demostraba con mucha claridad lo que aún podía ocurrir. Arrio rompió con la Iglesia a propósito de la administración de las limosnas entre los pobres de Sebastia. En su opinión, la Iglesia no debía acumular riqueza para ocuparse a largo plazo de los pobres; toda la riqueza se debía entregar directamente a los necesitados. Mientras Basilio estudiaba a Orígenes e investigaba los Evangelios en su tranquilo retiro provinciano de Annesi, un grupo mixto de hombres y mujeres, con Arrio a la cabeza, partía a peregrinar lejos de las ciudades entre las inhóspitas nieves del invierno, siguiendo las montañas que flanqueaban el río Halys.[21]

Basilio hizo lo que pudo para tranquilizar a las familias cristianas de su ciudad, explicando que hacerse monje no necesariamente implicaba verse arrastrado por aquella terrible catarata. Consintió en ser ordenado sacerdote en Cesarea el año 364. Dirigió la organización de socorro a los pobres durante la hambruna de 368. En 370 fue nombrado obispo de Cesarea. Murió tan sólo nueve años después, a la edad relativamente joven de cincuenta años, gastado por la tensión de su doble función como dirigente de los monjes y como obispo ferozmente leal a su ciudad y su provincia. En ese corto tiempo, Basilio había creado un monacato que tenía el propósito de existir al costado de las iglesias de las ciudades. Deseaba desperdigar por el paisaje de Capadocia y el Ponto «hermandades» ascéticas cuidadosamente organizadas.[22]

En este experimento, predominaron las nociones de pobreza voluntaria y de caridad. Las «hermandades» de Basilio estaban irrevocablemente comprometidas con un nuevo estilo de relaciones sociales a través del voto de pobreza. La vida de pobreza compartida imponía su propia disciplina, íntima y perseverante. Basilio se ocupó de que ninguna «hermandad» pudiera confiar en sobrevivir sin una colaboración

21. Epifanio, *Panarion* 75.1-3: PG 42: 504A-508C.

22. W. K. Lowther Clarke, *Saint Basil the Great. A Study in Monasticism*, sigue siendo el mejor estudio en inglés. Las *Reglas Mayor* y *Menor* de Basilio están disponibles en traducción al inglés: M. M. Wagner trad., *Basil of Caesarea, The Ascetical Works*.

económica estrecha entre sus miembros.[23] Esta medida estaba calculada en sí misma para acercar las «hermandades» a los pobres y de este modo hacerlas regresar a las mismas puertas de la ciudad. Cada «hermandad» tenía que conducirse como una familia cristiana ideal.[24] Cada una era una unidad económica, cuya riqueza sobrante debía ser entregada a los pobres. Muchas de las «hermandades» para las que Basilio escribió sus *Reglas* consistían en casas de campo transformadas, como aquella en la que Macrina y el hermano menor de Basilio, Pedro, estuvieron instalados: a una distancia moderada el uno del otro, en la llanura de Annesi (incluso es posible que siguieran obteniendo ingresos de las fincas sobre las que habían edificado.[25] Pero en estas familias cristianas, compuestas de célibes humildes y trabajadores, el excedente económico era inmediatamente entregado a los pobres como limosnas; ya no era absorbido por los reflejos antiguos, mancillados, que hacían que el cabeza de familia casado normal gastase grandes sumas de dinero en asegurar el prestigio y la continuidad de su familia.

Las «hermandades» variaban mucho en tamaño y organización. Algunas eran casitas situadas en los límites de los pueblos, tan pequeñas que los «hermanos» podían calentarse con un único hogar.[26] Tenían poco en común con el gran hospital monástico y la colonia de leprosos fundados por el propio Basilio en las afueras de Cesarea, una «ciudad sin ciudad», más tarde llamadas, en honor a su nombre, las Basileias.[27] Pero cada una de las «hermandades» de Basilio se encontró con sustanciales excedentes no comprometidos que le permitían cumplir con la tradicional obligación de toda

23. Basilio, *Regulae fusius tractate* 7, 36 y 41: PG 36:928C, 1009C y 1021A-1024D.

24. E. L. Fellechner, *Askese und Caritas bei den drei Kappadokiern*, pp. 118, ve esto con claridad.

25. La riqueza de la familia había aumentado enormemente en la anterior generación, de modo que cada uno de los nueve hijos tenía tanto como poseyeron cada uno de los padres en su tiempo: *Vida de Macrina* 5. 35-40, pp. 158-160, y 20.16-20, p. 206.

26. Basilio, *Reg. fus.* 35.1-2: 1004A-1005B.

27. Gregorio Nacianceno, *Oratio* 43.63: PG 36: 577C.

casa cristiana: el cuidado de los pobres. En una provincia sacudida por los desastres naturales, con los compesinos arruinados por los años de sequía y las deudas, y sistemáticamente expropiados por los grandes terratenientes con objeto de dejar espacio para las haciendas que criaban ganado más rentable (vacas, ovejas y caballos para la caballería imperial),[28] la organización de Basilio para socorrer a los pobres mediante recursos personales suyos y, un poco más tarde, mediante la organización de las «hermandades» monásticas, llegó a desempeñar una función importante y muy conocida en la vida social de Capadocia.[29]

Gracias a estas medidas, Basilio garantizó que él y sus seguidores no desaparecerían de la ciudad. En lugar de eso, dio lugar a una versión singularmente coherente de la vida ascética a las puertas de la anticuada nobleza cristiana. Dejó en claro que quien se había bautizado como cristiano estaba sometido a la obligación de volverse, día a día, un poco más parecido a su propia concepción austera de lo que era un monje. Los reflejos sociales instintivos de los ricos, acumular riqueza y asegurarse a sí mismos frente al futuro engendrando la carne firme de numerosos hijos e hijas, para él eran, sencillamente, malos hábitos que el cristiano debía poco a poco aprender a romper. Basilio deseaba imponer en el conjunto de la ciudad de Cesarea una atmósfera de austeridad y franqueza en relación con las necesidades de los pobres, similar a la que prevalecía en las «hermandades» monásticas. Para Basilio, la cuestión era simple: si el joven rico de la historia evangélica hubiera verdaderamente hecho lo que le dijo a Cristo que había hecho —cumplir todos los mandamientos desde su juventud—, entonces no habría sido un joven *rico* en el momento en que conoció al Maestro (!).[30]

28. Véase en especial Basilio, *Sermo in tempore famis:* PG 31:304-329. En 1873 se dijo que una sequía había matado a 150.000 personas en Capadocia: S. Kostof, *Caves of God. The Monastic Environment of Byzantine Cappadocia*, p. 3. Véase en especial Ramón Teja, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los padres capadocios.*

29. Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* 1.10: PG 45:281C.

30. Basilio, *Hom. 7 in divitiis* 1: PG 31: 281A. Véase J. Gribomont, «Un aristocrate révolutionnaire, éveque et moine: S. Basile».

El riguroso mensaje de Basilio no convencía a muchos. Por lo tanto, fue ostensiblemente para ayudar a su distinguido hermano mayor por lo que, en algún momento del obispado de Basilio (entre 370 y 379), Gregorio de Nisa, quien no era muchos años más joven que Basilio, pero tenía una disposición ultramundana como para parecer un niño en comparación con el enérgico obispo de Cesarea,[31] se comprometió a hacer un panegírico formal de la virginidad.[32] *Sobre la virginidad* de Gregorio era una composición de *virtuoso* que tenía por objeto anegar al lector en una fina lluvia dorada de palabras. En este texto, se esforzaba por convencer a sus lectores, intelectuales pueblerinos de cultura retórica, de que la renuncia sexual, con que habían iniciado sus aventuras tormentosas en la nueva vida ascética tantos hombres y mujeres de Capadocia, podía abordarse en público y con un lenguaje elevado, a la manera antigua. Lo mismo que su hermano, Gregorio necesitaba tranquilizar a sus iguales. Deseaba poner en claro que la renuncia sexual no conducía necesariamente a los extremismos henchidos de Espíritu —como la vida de santo vagabundeo y la indiferencia a los peligros sexuales— a que él mismo bien podía haberse acostumbrado a través de la lectura de las obras espirituales ligadas a los monjes del norte de Mesopotamia.[33]

31. Basilio, *Cartas* 58 y 215, Deferrari 1:356 y 3:236, y A. D. Momigliano, «The Life of St. Macrina by Gregory of Nyssa», *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of C. G. Starr*, pp. 448-449; ahora junto con Raymond Van Dam, «Emperors, Bishops and Friends in late antique Cappadocia».

32. Está disponible con ejemplares, introducción y comentarios de M. Aubineau, *Grégoire de Nysse: Traité de la Virginité*; véase también V. W. Callahan trad., *Gregory of Nyssa: Ascetical Works*, pp. 3-75 (*Sobre la virginidad*), y 161-191 (*Vida de Macrina*). Junto con Bribomont, «Le panégyrique», p. 252, y M. Harl ed., *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, pp. 55-56, no veo ninguna razón para que Gregorio no hubiera podido escribir en cualquier momento posterior a convertirse en colega de Basilio. El género en cuanto tal debe ser en buena parte responsable de la «inmadurez» que tendemos a ver en el tratado de Gregorio *Sobre la virginidad*.

33. Sobre la delicada cuestión, todavía no resuelta, de las relaciones de

En realidad, pese a toda la estudiada banalidad de gran parte de su obra *Sobre la virginidad*, Gregorio era un hombre casi tan fuera de lo corriente como su hermano. En la década de 370, a un observador exterior le hubiera parecido que Gregorio era el único miembro varón de la familia que se había mantenido intocado por el desprendimiento ascético que amenazaba con arrastrar al olvido a toda su familia. Hombre recién entrado en la treintena, Gregorio era el único hermano que se había casado.[34] Le gustaba pasar temporadas en su finca de Vanosa (la moderna Avanos). En Vanosa, el río Halys, que serpenteaba al atravesar el valle rico en tierra roja fértil, brillaba a la luz del atardecer «como un hilo dorado cosido a todo lo largo de una túnica de color púrpura intenso». Un santuario de mártires a medio construir se alzaba junto a la casa. En una terraza alta, debajo de una parra, una carpa doméstica relampagueaba y daba saltos en el estanque de peces.[35] Aunque sólo estaba a una hora de camino de los espectaculares riscos de Zilve y Çavuçin, más tarde agujereados por miles de cuevas de ermitaños, la Vanosa de Gregorio no se parecía en nada a Annesi.

Leal hermano menor, Gregorio abandonó su finca el año 371 para obligar a Basilio a que se convirtiera en obispo de la pequeña ciudad de Nisa. No obstante, ya para entonces había aprendido a vivir con una gran tristeza. No hay pruebas de que su matrimonio con Teosebia (que murió en 385) tuviera heredero, ni tampoco de que Gregorio deseara mucho tenerlo. Los obispos de clase alta de otras regiones seguían creyendo que debían herederos varones a sus familias y a sus ciudades. Sinesio de Cirene escribió al patriarca de Alejandría el año 410 a fin de poner en claro desde un principio que

---

Gregorio con la espiritualidad «mesaliana», véase ahora Reinhart Staats, «Basilius als lebende Mönchsregel in Gregors von Nyssa "de Virginitate"», pp. 51-54.

34. Aubineau, *Traité*, pp. 65-77.

35. Gregorio de Nisa, *Carta* 20: PG 46:1081A-1085A = *Carta* 15 en W. Moore y H. A. Wilson trads., *Library of the Nicene Fathers*, 5:539-540. Véase Nicole Thierry, *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1977, pp. 130-133, sobre las excavaciones en Avanos-Maçan-Çavuçin.

aceptaría actuar como obispo de Ptolemais a condición de que se le permitiera proseguir sus relaciones sexuales con su esposa: «No me separaré de ella ni me vincularé a ella subrepticiamente, como un adúltero... Deseo tener hijos virtuosos y rezo por tenerlos».[36] Menos diplomático, el obispo de Éfeso sencillamente sacó a su esposa del convento adonde ella se había retirado con objeto de concluir asuntos de familia pendientes.[37]

Gregorio no demostró estas inclinaciones dinásticas. Había llegado a compartir la tendencia familiar orientada hacia el vacío social, pero lo hizo en términos muy personales. Pensador más profundo que Basilio, aunque menos consecuente, Gregorio había hecho suyos los ilimitados anhelos de Orígenes.[38] Para Gregorio, el alma humana vivía eternamente bajo el dominio de la «hermosa pasión de la insaciabilidad». El firme y conocido suelo de la existencia material conducía abruptamente al borde de un mundo invisible, un inmenso vacío hacia el que avanzaba esforzadamente en busca de satisfacción el amor más profundo del alma.[39] Por qué esta «hermosa pasión» parecía mantenerse en ese estado de suspensión infatigable, sin tener nunca libertad para encontrar su verdadera fuerza en esta vida; por qué medios podía hallarse esa libertad; y qué forma adoptaría el inmenso deseo de satisfacción en el reordenamiento definitivo de todas las cosas creadas que se asociaba con la Resurrección: éstas eran las preocupaciones

36. Sinesio, *Carta* 105: PG 66: 1485A, en A. Fitzgerald trad., *The Letters of Synesius of Cyrene*, p. 199.

37. Paladio, *Dialogus de vita Johannis Chrysostomi* 13.48: PG 47.48.

38. Como todos los investigadores, tengo una especial deuda con la obra de Jean Daniélou, más concretamente con su *Platonisme et Théologie mystique* (París: Aubin, 1944), y con W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*. La magistral antología de escritos de Gregorio hace que sean accesibles en inglés los temas estudiados: *From Glory to Glory*, J. Daniélou ed., H. Musurillo trad. (Nueva York: Charles Scribner's, 1961). No he podido consultar *The Biographical Works of Gregory of Nyssa: Proceedings of the Fith International Congress on Gregory of Nyssa*, A. Spira ed., Patristic Monograph Series 12 (Cambridge, Mass.: Philadelphia Patristic Foundation, 1984).

39. *In illud «Tunc»:* PG 44:1316D-1317A, e *In Eccles. Serm.* 7:44:729D-732A: *Glory to Glory*, pp. 127-128.

que había en el fondo de los retóricos pasajes de virtuoso de su *Sobre la virginidad*. Las cuales le aportaban un tono absolutamente particular a sus concepciones de la sexualidad, del matrimonio y de la vida virginal.

Gregorio había llegado a la conclusión de que la actual constitución de la persona humana representaba un nadir de incertidumbre: «La vida del hombre está actualmente sometida a condiciones anormales».[40] Los hombres y las mujeres estaban colocados entre el prototipo humano perdido, creado por Dios *a Su imagen y semejanza*, y revelado al mundo visible en la resplandeciente majestad «angélica» de Adán, y la perfección de la humanidad que sobrevendrá, mediante la restauración del estado primigenio de Adán, en la Resurrección.[41]

No tenía absolutamente ninguna duda de que la división de los sexos en varones y hembras formaban parte de la actual situación anómala de los seres humanos. Esta división hacía posible la sexualidad. La sexualidad tenía por objeto el matrimonio y la reproducción: posibilitaba que la especie humana prosiguiera su tentativa desesperada de contener la marea de la muerte mediante la creación de progenie. Con esto no contaba la creación inicial por parte de Dios del prototipo de naturaleza humana. El cuerpo físico de Adán había sido inconcebiblemente distinto del nuestro. Había sido un espejo fidedigno del alma que, de por sí, reflejaba la simplici-

40. *Oratio Catechetica* 5:45:24BC; en Moore y Wilson trads., *Nicene Fathers* 5:479.

41. El pensamiento de Gregorio sobre estos asuntos no siempre fue explícito o coherente: los estudiosos han discrepado en consecuencia. Debo muchísimo a los siguientes estudios: Monique Alexandre, «Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse», en U. Bianchi ed., *Arche e Telos. L'Antropologia di Origine e di Nissa*; E. Corsini, «Plérome humaine et plérome cosmique chez Grégoire de Nysse», en *Écriture et culture philosophique*; y G. B. Ladner, «The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa». Estas síntesis no han ganado aceptación universal: para una crítica útil, véase en especial Paola Pisi, *Genesis e Phythora. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, y H. J. Oesterle, «Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa». Véase ahora David L. Blank, «The Ethymology of Salvation in Gregory of Nyssa's *De Virginitate*».

dad indivisa e inmaculada de Dios.[42] La *katharotés*, la «pureza», era un concepto fundamental de Gregorio. Carente de todas las alusiones antisépticas que ahora afectan a la palabra, la *katharotés* era un estado de claridad sin sombras. Traslucía el equilibrio perfecto de los elementos potencialmente conflictivos. Era como la irradiación diáfana del cielo en un mediodía sereno.[43] Regresar a tal «pureza» era el destino último lo mismo del cuerpo que del alma. Pues «aquello que fue hecho *a su imagen y semejanza* era una cosa y lo que ahora se puede ver con toda su miseria es otra completamente distinta».[44]

La sexualidad existía en la naturaleza humana como consecuencia de una ocurrencia posterior misericordiosa. Al igual que los *ropajes de la piel*, con que Dios había cubierto bondadosamente a Adán y Eva para que pudieran sobrellevar su largo exilio del Paraíso,[45] la sexualidad se había agregado a la serena indiferenciación original de la naturaleza humana, junto con la muerte, después de la caída de Adán. Lejos de ser un castigo, la sexualidad era un signo privilegiado de la eterna atención de Dios. Pues Dios había previsto que Adán la necesitaría: en ese sentido, Él había creado la naturaleza humana tanto *a su propia imagen y semejanza* como bajo las

42. *De hominis opificio* 12. 9; PG 44: 161 C y G: 137 D.

43. *De virg.* 13.1, p. 26; *Katharon kai amiges kai amecthochon*, cf. *Vida de Macrina* 2.10, p. 144: Emelia había confiado en tener una vida de virgen, descrita como *katharon... kai akélidoton diagogén*. El azul del cielo del vestuario del sacerdote: *Vida de Moisés* 2.191: PG 44: 388CD; cf. Juan Crisóstomo, *de virginitate* 10.3: PG 47: 540.

44. *De hom. op.* 16.7: 181A, traducción p. 404.

45. *Or. cat.* 8: 33CD. Los mismos *ropajes de piel* eran la mortalidad, aplicada como un torniquete para contener la voluntad perversa de Adán; *De mortuis P. G.* 46: 522CD. Pero la muerte en sí era algo compartido con la vida del reino animal, en el que las relaciones sexuales habían sido una necesaria defensa contra la extinción por obra de la muerte, a la que los animales, a diferencia de Adán, siempre habían estado expuestos: véase J. Daniélou, *L'être et le temps chez Gregoire de Nysse*, pp. 154-164. Para otras exégesis más radicales de los *ropajes de la piel*, véase ahora el perceptivo estudio de P. F. Beatrice, «Le tuniche di pelle. Antiche letture di *Gen.* 3.21», pp. 455-458, sobre Gregorio. Debemos recordar que el quitarse y ponerse ropajes era una parte significativa y fácilmente comprensible de la liturgia bautismal: la exégesis de Gregorio gana en coherencia teniendo en cuenta este hecho; véase Daniélou, *Platonisme*, pp. 30-32.

formas de *hombre y mujer*.[46] Pero la capacidad para diferenciarse sexualmente se había colocado en la naturaleza humana sólo como un «dispositivo de seguridad». En el Paraíso de Adán, la división potencial en sexos había estado en absoluta latencia.

Plotino había creído que la capacidad de percepción sensorial estaba implícita incluso en las almas incorpóreas; pero que esta capacidad había permanecido sin actualizarse en los espíritus poderosos que seguían eternamente encumbrados por encima de la materia. Sólo se activaba en aquellas almas más débiles que habían «caído» en el mundo material. De un modo muy parecido, para Gregorio la diferenciación de la naturaleza humana original en los dos sexos distintos sólo se puso en marcha cuando el acto voluntario de desobediencia cometido por Adán le acarreó la pérdida de la inmortalidad.[47] La mala elección de su voluntad fue la causa de la caída de Adán. El «desliz» fatal de Adán consistió en su deseo de poseer y controlar, más bien que contemplar, con alegría sin esfuerzo y boyante, el mundo visible que se le había confiado a su cargo. Había deseado aprehender por sí solo el mundo material cuya belleza pasmosa había puesto Dios delante de sus ojos contemplativos, como el paisaje resplandeciente de Vanosa visto desde una terraza remota.[48]

El deseo de dominar y poseer semejante belleza había operado sobre Adán como la gota de agua que cae dentro de la lámpara de aceite; había dado lugar a que la clara luz de su amor por Dios se pusiera mortecina y se fuera oscureciendo. Ya no seguía abarcando el mundo material con los ojos serenos y solícitos de un ser poderoso y similar a los ángeles. Al desear hacer suya aquella belleza material, se encontró con que la trágica transitoriedad inherente al mundo material se infiltraba en su propia naturaleza.[49] Se unió a las bestias al volverse mortal.

Gregorio tuvo buen cuidado en explicar que el «declive»

46. *Génesis* 1:27.
47. Plotino, *Enéadas* 6.7.1-7; *de hom. op.* 17: 189C.
48. *De hom. op.* 1.5: 132A.
49. *Or. cat.* 6:29C.

de Adán hacia el mundo animal no tuvo nada que ver con un acto sexual. La aparición de una naturaleza sexualmente diferenciada en los primeros seres humanos fue una simple adaptación, secundaria y necesaria, a las nuevas condiciones creadas por la caída; no había desempeñado absolutamente ninguna clase de papel en provocar la caída. En realidad, Gregorio nunca dijo que fuese un castigo por la caída. Más bien Dios había permitido la división subsiguiente entre los sexos, y la emergencia concomitante de los instintos sexuales en hombres y mujeres, para desplegar la persona humana de tal modo que ésta pudiera continuar disfrutando, mediante la reproduccción material, de una continuidad en el tiempo, aun cuando tal continuidad resultara trágicamente fragmentada por las malévolas correrías de la muerte.[50] Por supuesto, era una solución peligrosa: era como tratar de hacer funcionar un motor con un *Ersatz* de gasolina explosivo. La reproducción humana estaba inevitablemente asociada con los peligros morales inherentes a la actual naturaleza de los impulsos sexuales.

Gregorio veía estos impulsos con una mal disimulada incomodidad. Incluso explicó que él mismo hubiera preferido mantenerse continente en lugar de afrontar la necesidad de reforzar la vigilancia moral que conllevaban, en el matrimonio, las relaciones sexuales activas con su esposa Teosebia.[51]

Las tentaciones sexuales seguían siendo periféricas para Gregorio. Para él, la sexualidad significaba la reproducción: y la continuidad de la especie humana mediante la reproducción la aceptaba como un eco triste, y no obstante fiel, de los perdurables propósitos de Dios. Por un procedimiento que sabiamente Gregorio se negó a pormenorizar, el despliegue inmenso de las capacidades humanas de Adán en el Paraíso hubiera llenado en cualquier caso el mundo con la «descendencia» de Adán, con tanta seguridad como que el mundo invisible resonaba en las vastas legiones de ángeles.[52] La abundancia jubilosa de Dios, Su deseo de derivar de Adán, el

50. *De hom. op.* 22.4-5: 206B.
51. *De virg.* 8.1-9.2, pp. 358-364.
52. *De hom. op.* 17.2: 190A.

prototipo único y perfecto, una exuberante multitud de seres de la misma mentalidad —lo mismo que un campo crece a partir de un único puñado de trigo hasta producir toda una cosecha que susurra con una miríada de espigas doradas—[53] que siguieran reflejándose, sobre la tierra, en la necesidad patética que tienen los seres humanos de *crecer y multiplicarse*. Por esta razón, Gregorio siempre tendía a presentar la sexualidad, junto con otros aspectos de la vida instintiva, no como una anomalía privilegiada, sino como un símbolo de la lenta pero segura astucia de Dios. La sexualidad y el matrimonio manifestaban el dulce empeño de Dios en conducir a la especie humana hacia su prevista plenitud, si bien ahora «mediante un largo rodeo».[54]

Lo que verdaderamente angustiaba a Gregorio era el modo en que la introducción de la muerte en la naturaleza humana había cambiado radicalmente la vivencia humana del tiempo. Si no hubiera estado fascinado por el deseo de escapar al tiempo, Gregorio no habría abogado por la virginidad e, implícitamente, por la continencia masculina absoluta con tanta convicción.[55] Pudiera haberse sentido satisfecho con las obligaciones reproductivas algo incorpóreas que habían sido la norma de su familia hasta su generación. Pero sólo mediante el acto drástico de abandonar el matrimonio y la paternidad era posible exorcizar la angustia creada por la percepción del paso inexorable del tiempo.

La creación había comenzado en un tiempo «puro». El alma de Adán podía haberse extendido interminablemente hacia su meta, en concordancia con el crecimiento sin trabas de su amor por Dios, cambiando constantemente y desplegando sus posibilidades según un orden medido. Era una percepción del tiempo y del cambio tan segura de su meta, tan constante en su fuerza, como para parecer, en comparación con el tiempo actual, tan inmóvil como una piedra.[56] La percepción del tiempo que introdujo la muerte fue lo contra-

53. *De an. et res* 4: 156C-157B; *de hom. op.* 16:185C.
54. Ladner, «Philosophical Anthropology», p. 85.
55. La exposición más clara es la de Pisi, *Genesis e Phthora*, pp. 71-75.
56. *Vida de Moisés* 2.243: PG 44: 405B.

rio de esta estabilidad. Era un tiempo que podría asemejarse a una noria,[57] a un interminable ir llenándose un cangilón tras otro,[58] a un intento de pugnar por trepar por una pendiente de arena.[59] Las grandes festividades de la Iglesia, las delicadas llamas de los candelabros y el *crescendo* ininterrumpido de las voces masculinas y femeninas en los salmos de un responso parecían ofrecer una vivencia sobre la tierra del «tiempo fuera del tiempo», pero incluso estos momentos solemnes no eran más que tentativas de cuadrar el círculo.[60] La actual vivencia humana del tiempo era una vivencia del tiempo «corrompido».[61] Era un tiempo ficticio, creado dentro del yo por las angustias sin alivio. Se manifestaba bajo la forma de una «extensión» perpetua y desasosegada del alma hacia un futuro desconocido y amenazador.[62]

Para Gregorio, el reloj cuyo tictac medía del modo más inoxorable y más audible el paso del tiempo corrompido era el reloj del matrimonio. Veía el tiempo humano como si estuviera compuesto de muchos intentos consecutivos de bloquear la visión de la tumba. El matrimonio, la copulación y la crianza de los hijos eran los expedientes más persistentes y tenidos en mayor estima.[63] Precisamente a través del poder elemental de las esperanzas que inspiraba el matrimonio —y a través de la aflicción desgarradora que se asocia con la disolución de tales esperanzas debido a la muerte de los esposos y los hijos— era posible tomar la medida exacta de la carga de angustia que recaía sobre los hombres y las mujeres, atrapados como estaban en «la explosión del movimiento incesante de la muerte».[64]

57. *In Flacillam P. G.* 46: 888D.

58. *Vida de Moisés* 2.60: 341D-344B.

59. *Ibid.* 2.244: 405C.

60. R. L. Wilken, «Liturgy, Bible and Theology in the Easter Sermons of Gregory of Nyssa».

61. La frase no es de Gregorio. La utiliza un contemporáneo, quizás un compatriota, véase F. Floeri y P. Nautin eds., *Homélies Pascales* 3, pp. 100-102 y 137.

62. Véase en especial *Hom. 15 in Cant. Cant.* PG 44: 1109AC.

63. *De virg.* 3.2, pp. 276-278; 14.1, p. 432.

64. George Herbert, *Church Monuments*, p. 60.

De ahí la inmensa presión simbólica que, en el pensamiento de Gregorio, se acumulaba alrededor del tema de la virginidad y el matrimonio. Lo que para él estaba en juego en la vida virginal no era la represión del impulso sexual. Eso no era más que un medio para un fin de mayor importancia: el desvanecimiento dentro del corazón humano de una percepción del tiempo situada allí por el miedo a la muerte. Este miedo podía disolverse de la manera más eficaz prescindiendo de la única institución social que había sido puesta en pie expresamente por el miedo a la muerte. El matrimonio era la revalidación de la sociedad organizada en base a ese miedo. Las relaciones sexuales matrimoniales habían sido la «última etapa material» de Adán y Eva en su triste exilio del Paraíso. Al unirse para tener hijos habían reconocido en sí mismos toda la amplitud de su terror a la extinción.[65] Abandonar el matrimonio equivalía a resistirse a la muerte. Era no entregar a la muerte más rehenes bajo la forma de hijos.[66] Era algo más que eso: el abandono del matrimonio implicaba que el alma había roto con la obsesión de la continuidad física, que era el rasgo más característico de la humanidad atrapada en el tiempo «corrompido». En el corazón de la persona continente, el grave tictac del reloj del tiempo caído ha quedado silencioso.

En momentos importantes de su carrera, Gregorio solía visitar a Macrina y sus compañeras, instaladas en una casa de campo de la llanura situada debajo de los bosques de Annesi. Allí podía observar por sí mismo a mujeres que ya no estaban comprometidas con el inmenso trabajo físico y emocional de mantener la continuidad de las familias nobles de Capadocia. Las formas de tiempo que deseaba imponerles la sociedad habían dejado de operar. Ellas no habían padecido las sucesivas dislocaciones del matrimonio, la maternidad y el luto. Estaban tan cerca como cualesquiera otros seres humanos pudieran estarlo del primer impulso sincero de Adán por acercarse a Dios. En ese sentido, Macrina se situaba en la frontera del mundo invisible.[67] Para ella, el tiempo ya había

65. *De virg.* 13.1, p. 422.
66. *Ibid.* 3.6, p. 280.
67. *Vida de Macrina* 11.33-45, pp. 178-180.

dejado de consistir en una sucesión de expedientes destinados a mitigar el golpe de la muerte: ella era capaz de mirar de frente a la inmensidad situada más allá de la tumba. Fue ella quien consoló a Gregorio cuando Basilio murió el año 379, desempeñando el papel del moribundo Sócrates en el diálogo de Gregorio *Sobre el alma y la resurrección*.[68] Cuando en 380 le llegó su propia muerte, en presencia de Gregorio, hasta su último movimiento puso de relieve que su corazón no había levantado ninguna barrera contra la muerte. Ni siquiera fue necesario amortajarla para el entierro: su cuerpo se había dispuesto, con absoluta gracia, en una postura de profundo reposo.[69]

Por lo tanto, el estado virginal llevaba consigo algo del tiempo «puro» de Adán. En ese tiempo sin fisuras, la «hermosa pasión de la inestabilidad» quedaba en libertad para acumular una fuerza inquebrantable. Gregorio compartía con Orígenes un acusado sentido de la capacidad del alma para el gozo espiritual. Pero, mientras que para Orígenes el placer espiritual siempre siguió siendo un eco lejano, apagado por la carne, Gregorio postuló una pasión más vigorosa del alma. Desconfiaba del mundo material, en buena medida porque tenía una percepción tan intensa de la temeraria capacidad del alma para el amor. Privada de verdaderos objetos amorosos, el alma era capaz de amar las cosas materiales con tenacidad feroz. Lo mismo que una fuente «destapada», manaba de forma exuberante hacia el mundo material, convirtiendo las claras aguas de su deseo en una ciénaga de barro. Encauzada por el conducto angosto de la continencia, la «hermosa pasión» del alma volvería a elevarse a los cielos en forma de torrente tan inconmovible como la superficie homogénea de una cascada.[70] Libre de las preocupaciones terrenales, el alma podría volver a convertirse en el cazador virgen, que corre en pos de los «placeres divinos inviolados».[71]

68. M. Pellegrino, «Il platonismo di Gregorio di Nissa». En todo momento Macrina es llamada «la Maestra».

69. *Vida de Macrina* 25.24-28, p. 228.

70. *De virg.* 6.2, p. 344, cf. *Sermo 4 in Cant. Cant.*: 977C.

71. *De virg.* 5, p. 338.

Aunque Gregorio estaba casado, confiaba francamente en alcanzar la misma perfección espiritual que había conseguido su hermana virgen. Dejó bien claro que, en su opinión, la «virginidad corporal» no era más que un «método» «ideado para favorecer una disposición del alma».[72] Sin esa disposición, la continencia en sí misma no aportaba nada. Pero no podía decirse nunca que la virginidad fuera simplemente un método entre otros muchos. Gregorio era un platónico de la escuela de Orígenes. Para ser eficaz, un método tenía que ser al mismo tiempo un espejo.[73] El cuerpo virginal era un espejo exquisitamente fidedigno donde los seres humanos podían captar un vislumbre de la inmensa pureza de la *imagen de Dios*. La carne inmaculada de la mujer era a la vez un espejo de la pureza de su alma y una imagen física de la tierra virgen del jardín del Edén. Las monjas bizantinas continuaban confiando, como había confiado Macrina, en que llegarían a reposar junto a los claros arroyos en «el frondoso jardín de las delicias»; pues sus propios cuerpos inmaculados ya adivinaban la exuberancia invisible del Paraíso.[74]

Cuando Gregorio soñó por última vez con su hermana, fue como si sostuviera en sus manos una reliquia preciosa que relampagueaba ante sus ojos cual espejo que capta toda la luz del sol. Esto constituyó un presagio para él. Comprendió que llevaría a Macrina a la tumba. El cuerpo de ella era el espejo sin mácula de un alma que había captado, por fin, la luz cegadora de la *katharotés*, la pureza radiante, de Dios.[75] El resplandor de su pálida carne, en contraste con la basta túnica negra con la que yacía en su catafalco funerario, confirmó el sueño de Gregorio: el cuerpo de Macrina se había convertido en algo santo sobre lo que se había posado la gracia de Dios. [76]

72. *Ibid.* 5, p. 336.
73. *Ibid.* 2.2, p. 266; 12.1, p. 398.
74. C. A. Mango y Sevcenko, «Some recently acquired Byzantine inscriptions at the Istanbul Museum», p. 15, n.° 18, una inscripción del siglo XIV.
75. *Vida en Macrina* 15.22, p. 192.
76. *Ibid.* 32.7-12, p. 246.

Es importante retroceder un poco para examinar el conjunto del pensamiento de Gregorio con objeto de apreciar su originalidad y sus características. Los escritos de Gregorio muestran cómo, lo mismo que una duna de arena movediza, la visión de la persona humana que sostenían los cristianos de Capadocia había ido lentamente cambiando de posición, hasta adoptar un perfil y una orientación distintos de los habituales en las tradiciones paganas en que todavía se basaban él y sus lectores educados. En buena parte de lo que escribió, Gregorio se movía en un «universo platónico».[77] En las páginas de *Sobre la virginidad*, especialmente, las formulaciones procedentes de Platón y de Plotino fluyen con facilidad de su pluma. Le salen de un modo natural, como si fueran otros tantos compases de música reverencial antigua. Pero cambian de significado.[78] Que el alma se encontrara dentro del cuerpo en su actual estado caído constituía para Gregorio una situación triste y peligrosa; pero ya no era la principal causa de la actual anomalía de la condición humana. Como hombre que escribía dentro de la tradición platónica de la antigüedad, Gregorio tendía a suponer que el mero hecho de vivir en el mundo físico podía manchar la pureza del alma de un modo tan imperceptible e inexorable como las horribles infecciones de los ojos, que eran el azote del Oriente Próximo de Gregorio, enturbiaban la clara visión de los ojos:[79] los seres humanos vivían en el mundo de los sentidos como si fuera «una región cargada de infecciones».[80] Una «actitud negativa frente al mundo material... nos traslada al plano más profundo de la piedad de Gregorio».[81]

Pero debemos tener mucho cuidado al determinar con

77. Aubineau, *Traité*, pp. 98-99 y 213.

78. Ésta es una hermosa exposición de P. Hadot, *Leçon inaugurale. Chaire d'histoire de la pensée hellénistique et romaine*, pp. 34-35, en especial p. 35: «La pensée évolue en reprenant des éléments préfabriqués et préexistants auxquels elle donne un sens nouveau».

79. *De mortuis* 525D-528B.

80. *De virg.* 12.4, p. 420.

81. Völker, *Gregor von Nyssa*, p. 127; cf. Ladner, «Philosophical Anthropology», pp. 89 y 91.

exactitud dónde ha venido a radicar el peso principal de la desconfianza de Gregorio. Él no estaba tan preocupado por la pesadez del cuerpo como por el nudo apretado de las angustias que se habían aglomerado dentro de la propia alma. Estas angustias le parecía que buscaban alivio en las continuidades que se extendían hasta mucho más allá del cuerpo, penetrando en el conjunto de la sociedad. La visión que tenía Gregorio del tiempo «caído» implicaba la noción de una sociedad caída. Los seres humanos buscaban remediar las discontinuidades que les había infligido la muerte con la acumulación de riquezas, la retención del poder, y sobre todo, con el matrimonio y la persecución de una continuidad directa y palpable en forma de hijos e hijas, con todos los arreglos sociales que implicaban la continuidad dinástica para los miembros de las clases superiores. En consecuencia, el pensamiento de Gregorio tendía a ver reflejado el cuerpo individual dentro del cuerpo ampliado de la sociedad humana, eternamente enfrentada a la muerte.[82]

La verdadera «inmersión» que explicaba la miseria de la condición humana no era la del alma dentro del cuerpo; era la inmersión de la persona humana, del cuerpo y el alma juntos, en el actual estado caído de la sociedad. El impulso de engañar a la muerte había hecho que los seres humanos se confabularan con las necesidades de la sociedad, que existe en un tiempo corrompido, en un tiempo que no mide ningún otro reloj que aquel que registra, a través del matrimonio y el parto, el paso de una generación tras otra hacia la tumba. Adoptar la vida virginal era una decisión que tenía repercusiones sociales inmediatas. Era la negativa del cuerpo a servir a la sociedad como «instrumento de sucesión hasta la muerte».[83]

En el Asia Menor del siglo IV, muchas personas casi tan austeras como Gregorio en sus puntos de vista filosóficos y en su disciplina personal no pensaban de este modo. Sosípatra, hija de un filósofo, era el perfecto doble pagano de Ma-

82. *De an. et res*: 13A-16A.
83. *De virg.* 14.1, p. 432.

crina. Siendo niña, se había criado en la finca familiar del valle de Caryster, más allá de Éfeso. Allí había sido consagrada al servicio de los dioses por unos misteriosos extraños. Y sin embargo, cuando conoció a Eustacio, un filósofo diplomado (en realidad, una figura con quien pudo intercambiar alguna vez Basilio una nota educada, ¡tan pequeño era el mundo de los intelectuales de Asia Menor!),[84] inmediatamente estuvo de acuerdo en casarse con él: «Te daré tres hijos», predijo ella, «pero tú perecerás antes que yo... Durante tan sólo otros cinco años dedicarás tus servicios a la filosofía».[85]

Social y moralmente, la pagana Sosípatra seguía viviendo en el mismo mundo de la familia conyugal en que habían vivido las mujeres cristianas como Nonna, Gorgonia y Emelia. Más que eso: seguía viviendo en el poderoso cosmos de la piedad pagana tardía. Sabía que ella y Eustacio sólo permanecerían en sus cuerpos durante un breve tiempo. Podía hablar con fervor místico del descendimiento del alma a su transitorio «ropaje de barro».[86] No sólo había predicho el momento de la muerte de su marido, sino el lugar de reposo heroico, «dentro de la órbita de la luna», al que pronto regresaría el alma incorpórea de Eustacio.[87]

El único tiempo en el que vivió esta pareja filosófica fue el que se mide por el reloj inmenso y lento del universo eterno. En contraposición a la inmensidad tranquila del mundo espiritual de Sosípatra, Gregorio percibía el tiempo como algo fugaz. Era una percepción del tiempo que se alargaba gra-

84. Basilio, *Carta* 1, Deferrari 1:1. No veo ninguna razón para que esta nota no pueda estar dirigida al filósofo Eustacio más bien que a Eustacio de Sebastia: véase a A. H. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *Prosopography of the later Roman Empire*, 1:310.

85. Eunapio, *Vidas de sofistas* 469, en W. C. Wright ed., Philostratus and Eunapius, p. 409. Nada tenía de extraño el que poseyera tal conocimiento: véase Sencer Sahin, «Griechische Epigramme aus dem südlichen Propontisgebiet», en M. B. de Boer y T. A. Edridge eds., *Homages à M. J. Vermaseren*, 3:999-1000.

86. *Ibid.* 470, p. 414.

87. *Ibid.* 469, p. 408: véanse las ideas que se expresan en una tumba pagana contemporánea: C. P. Jones, «A Family of Pisidian Antioch», pp. 264 y 268.

cias al esfuerzo humano, con el matrimonio y la creación de la sociedad humana. Incluso entre las personas continentes, se percibía que el tiempo corría dentro del corazón del hombre como si se apresurara a alcanzar la Resurrección. Estas actitudes hubieran sorprendido a Sosípatra y Eustacio como algo innecesariamente frenético. La idea de que la duración inconmensurable del cosmos pudiera ser referida ni más ni menos que como «el tiempo que necesariamente es coextenso con el desarrollo de la humanidad»[88] les habría resultado inconcebible. Viviendo a sus anchas en un mundo inmutable, Sosípatra habría encontrado poco sentido en suprimir de su vida el matrimonio. El matrimonio no era un biombo que había que quitar de en medio para dar lugar a un misterioso acortamiento del tiempo, como había hecho Macrina en Annesi. Los dioses y los ángeles se cernían alrededor de Sosípatra desde su infancia; pero ningún esposo la aguardaba, y menos todavía un esposo cuyo advenimiento pudiera ser acelerado por la firme negativa de una muchacha a desempeñar sus deberes cívicos en el lecho conyugal. Sosípatra podía esperar su momento. Podía aceptar su papel de mujer joven destinada por la naturaleza a proporcionar hijos a la ciudad de la antigüedad con la misma serenidad con que aceptaba su lugar como alma corpórea, enzarzada, durante un instante fugitivo, en el tejido material del universo intemporal.

Para Basilio y para Gregorio, ni el universo ni la ciudad eran seguros. Toda la creación se hallaba en tensa expectación del regreso de Cristo y, sobre la tierra, las ciudades pequeñas de Capadocia tenían que hacer frente a decisiones trascendentes. Gregorio escribía como lo hizo para agregar un tono de voz elevado y platónico al desafío de Basilio a la ciudad de la antigüedad. Pese a todas las diferencias de temperamento y perspectiva, los dos hermanos estaban encerrados en el mismo horizonte. Los dos percibían con agudeza el poder del antiguo impulso cívico por acumular riqueza, por sumar parientes y por engendrar descendencia. La sangre espesa de la nobleza capadocia seguía corriendo por las venas de Gre-

88. *De hom. op.* 22.7:205C, traducción en *Nicene Fathers*, p. 412.

gorio. Cuando citaba la epístola de Pablo a los Romanos sobre la ley del pecado de nuestros miembros que se resisten al entendimiento, y hablaba de «la guerra civil que ruge dentro de cada uno de nosotros», no se estaba refiriendo a sus impulsos sexuales: estaba describiendo su sensación de atropello cuando fue desairado por un colega obispo: «¿Qué licencia tenía él para insultarme, no siendo mi superior por nacimiento, ni más ilustre en rango, ni tampoco de mayor talento que yo en capacidad retórica?»[89]

Basilio y Gregorio sabían lo que era luchar con estos impulsos. Era para domar a éstos, y sólo incidentalmente para domar el instinto sexual, por lo que Basilio había escrito con exactitud apasionada a propósito del modo de vida que se debía practicar en sus «hermandades». Pormenorizadas reglas sobre el reparto de la riqueza, sobre el abandono de los signos de estatus, sobre los códigos de vestimenta uniforme, llenan las páginas de los escritos ascéticos de Basilio.[90] Gregorio, por su parte, no se detiene preferentemente en las tentaciones sexuales, sino en las raíces trágicas que tienen el orgullo, la avaricia y el honor familiar en la condición humana desde la caída de Adán. Los dos creían que, gracias a la nueva vida social reformada de una «hermandad» monástica, la sociedad convencional podría crear una sociedad cristiana en miniatura al lado de la ciudad. El principal esfuerzo de las «hermandades» no consistía tanto en domar la sexualidad de unos cuantos —aunque esto pudiera parecer deseable a hombres austeros como eran ellos— sino en crear un ejemplo de aprovechamiento de los recursos a la luz de las necesidades de los pobres. Querían abrir los corazones de la nobleza de las pequeñas ciudades de tal modo que el río de la caridad cristiana pudiera volver a fluir desde las puertas de los ricos hasta las chozas de los menesterosos.[91]

89. Carta 1: PG 46: 1005BC = *Carta* 13, traducción, pp. 546-547.

90. Basilio, *Asceticum parvum* 11: *Patrologia Latina* 121: 502-504, dos columnas enteras sobre el vestido contra media columna sobre las fantasías sexuales: 9: 501C.

91. Gregorio de Nisa, *de pauperibus amandis:* P. G. 46: 464D; Basilio, *Hom. 6 in div.* PG 31: 272B. Es una imagen clásica: Artemidoro, *Oneirocritica* 2.27: es bueno para un hombre rico soñar que un río nace en su casa.

El riguroso sistema económico de los hombres y mujeres cuya renuncia sexual los había liberado del impulso de crear, por sí mismos, un futuro material basado en la progenie material y en la retención de la riqueza de la familia, tenía por objeto ser una significativa censura a los hábitos de gasto ostentoso que habían hecho de la ciudad antigua lo que era. La Annesi de Macrina —una propiedad rural regida por personas sin hijos y cuyos excedentes íntegros se dedicaban todos los años a aliviar a los pobres— iba a eclipsar a la Cesarea clásica, cuyas murallas y edificios, peñascos imponentes de ladrillos y mármoles, hablaban de la riqueza congelada por el patético deseo de engañar a la sepultura con la fama cívica y con el cívico orgullo familiar.[92] Las ciudades de Capadocia eran pequeñas, y los hombres del estatus de Basilio y Gregorio de Nisa podían tener la sensación de ser en realidad capaces de hacer que se convirtieran en ciudades más verdaderamente cristianas. Lo cual era menos evidente, sin embargo, en una metrópolis desparramada y exuberantemente profana, como Antioquía. En Antioquía era donde Juan Crisóstomo, un hombre una década más joven que Gregorio, había comenzado el año 381 su carrera como predicador de talento hipnótico que actuaba ante congregaciones extasiadas bajo el espacioso octógono de la cúpula dorada de la Gran Iglesia de la ciudad.

92. Basilio, *Hom. 7 in div.* 4:289C.

15. *Sexualidad y ciudad: Juan Crisóstomo*

Antes del año 370, los ascetas habían llegado a instalarse en todas las cumbres montañosas de Siria. Pequeños grupos de monjes estaban asentados incluso en las cuevas del Monte Silpios, la cordillera de montañas que se elevaban abruptamente detrás de los barrios más elegantes de Antioquía.[1] Todas las mañanas se levantaban con el canto del gallo, congregándose en silencio para rezar mientras, abajo en la gran ciudad,

> los sirvientes están dormidos, las puertas están cerradas, el arriero hace sonar sus campanillas por las calles desiertas... Y nosotros roncamos, o nos rascamos la cabeza, o yacemos en nuestras camas meditando sobre interminables falsedades.[2]

En las faldas de la montaña,

> ellos ya estaban contemplando las cosas del Reino, manteniendo conversaciones con los bosquecillos y los montes, y con las fuentes, y en medio de gran tranquilidad y soledad... sus almas libres, refinadas y luminosas, y mucho más puras que el aire más fino... Su obra es la obra de Adán en el Paraíso.[3] Haced un largo viaje para visitarlos... [diría Juan Crisóstomo a su congregación].

1. A. J. Festugière, *Antioche païnne et chrétienne*, pp. 245-289, y P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, pp. 114-132.

2. Juan Crisóstomo, *Hom. 14 in I Tim. 3: Patrologia Graeca* 62: 575, en P. Schaff trad., *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, 13: 455-456.

3. *Home. in Matt.* 68.3: *Patrologia Graeca* 57: 643, en G. Prevost trad., *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, 10: 417-418.

Ellos han echado el ancla en un puerto a buen resguardo, atrayendo a todos los hombres hacia su calma.[4]

En la década de 370, Juan, hijo de un funcionario de la ciudad bien situado, sintió la llamada de estos hombres extravagantes de las montañas. Dos años en una cueva del Monte Silpios resultaron suficientes para él. Con el sistema gástrico definitivamente deteriorado por los largos ayunos y medio muerto por el frío del invierno, el joven Juan regresó a la ciudad. En la primavera de 381 fue ordenado diácono y, en 386, sacerdote. La ciudad lo había reclamado para sí. Durante los doce años siguientes, la Gran Iglesia de Antioquía resonó con la oratoria de un talento casi sobrenatural. Juan se ganó su posterior nombre, Crisóstomo —Juan «Boca de oro»— en esas ocasiones. Como diácono y joven sacerdote, Juan fue el vínculo entre los sentimientos de los cristianos de Antioquía y su obispo cada vez más lejano y más abstraído. Su audiencia estaba compuesta por los cabezas de familia de Antioquía. Él se identificaba con ellos con una sensibilidad instintiva, casi propia de un médium, de un gran rétor, evocando sus propios prejuicios menos discutibles en apoyo de su mensaje. «No conozco ninguna otra vida que vosotros y el cuidado de las almas.»[5]

Juan Crisóstomo fue el mejor dotado de los predicadores cristianos de su época. Fue el último de los grandes rétores urbanos del mundo clásico. Pero sus sermones sonaban como el toque de difuntos por la ciudad de la antigüedad. El gran deseo de su vida, trágicamente no realizado, fue el de poder hablar de Antioquía como una ciudad totalmente cristiana. Los temas del matrimonio, la familia y la sexualidad ocupaban tanto lugar en sus sermones porque a través de estos temas quería expresar Juan un nuevo punto de vista sobre la comunidad civil. El cuerpo y su vulnerabilidad, y en especial su universal vulnerabilidad a la vergüenza y la tentación

4. *Hom. 14 in I Tim.* 3: 575, en Schaff trad., p. 455.

5. *Hom. 9 de statuis* 1: *P. G.* 49: 103; véase en especial Festugière, *Antioche*, pp. 181-220, y R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews, Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century*, pp. 5-10.

sexuales, se convirtieron para Crisóstomo en el único ámbito seguro que permitiría a los cristianos de Antioquía encontrar su camino en un paisaje urbano cuyos mojones clásicos y profanos, tal como él esperaba con tanta vehemencia, pronto desaparecerían.

La práctica de la virginidad, en opinión de Juan, planteaba un desafío directo a la ciudad. La Iglesia de Antioquía ya protegía a unas tres mil vírgenes y viudas.[6] El joven sacerdote, que todavía no había cumplido los treinta años, se hizo cargo de su causa con gusto.[7] Tantos cuerpos en desuso demostraban que el paso de las épocas había ido desacelerando la exigencia cívica, típica de los tiempos antiguos, que antaño había conducido a los buenos ciudadanos a velar por su ciudad casándose y teniendo hijos. El matrimonio era algo superfluo que sólo la caída de Adán había vuelto necesario: había hecho su entrada en la existencia humana «arrastrado a escena por la sombría comitiva de la muerte».[8]

> El matrimonio y las angustias del trabajo, el placer sexual y la unión sexual, la consecución de riqueza y la preocupación por las grandes propiedades, la comida y el vestido, el cultivo de la tierra y la navegación de los mares, las artes y la arquitectura, las ciudades y la familia,[9]

todas estas cosas volverán a hundirse en la inmensa quietud de las faldas de las montañas cuando la tierra quede en silencio ante la venida del Señor: «Los hechos de la Resurrección están a las puertas».[10]

La moderación no era una cualidad valorada por los rétores de la antigüedad, y Juan tal vez había sido un hombre joven cuando compuso su tratado *Sobre la virginidad*. Era

6. *Hom. in Matt.* 66.3:630.

7. Véase la edición con comentario de H. Musurillo y B. Grillet, *Jean Chrysostome: La Virginité*, Sources chrétiennes 125: ahora traducido por Sally R. Shore, *John Chrysostom: On Virginity, Against Remmariage*. Véase también *De virg.* 14.3, p. 140.

8. 15.2. 19-23, p. 143.

9. 73.4. 63-67, p. 354.

10. 73.1.6, p. 350.

sobradamente consciente de que se dirigía a una audiencia cautivada, que se apretujaba en el interior de la Gran Iglesia para oír hablar a su brillante sacerdote, saliendo en tropel inmediatamente después del sermón, «¡como si yo diera un concierto!».[11] Muchos de los comentarios más floridos de Juan sobre la virginidad fueron hechos bajo la discreta presión de su situación como «estrella» retórica de Antioquía. Con frecuencia hablaba *pour épater les bourgois*. La diferencia de tono entre los sermones de Juan y el tratado de Gregorio de Nisa es sorprendente. Con Juan, las fórmulas que habían circulado con toda normalidad por los tranquilos círculos de estudio de los conversos, entre los discípulos de Metodio de Olimpos y en la quietud rural de Annesi, ahora repicaban desafiantes bajo la cúpula de la gran iglesia urbana. El rumbo de la prédica de Juan era evidente. Su objetivo consistía en robar a la ciudad su mito más persistente: el mito de que los ciudadanos tenían el deber de colaborar a mantener la gloria de su nativa Antioquía mediante el matrimonio. En lugar de eso, él dijo repetidas veces a su audiencia cristiana que sus cuerpos les pertenecían a ellos mismos y ya no a la ciudad.

A todo lo largo de sus sermones, y no sólo en su actuación estelar *Sobre la virginidad*, Crisóstomo insistió en que los hombres y mujeres jóvenes ya no se casaban para que sus energías sexuales pudieran cooperar con la ciudad haciendo hijos. Más bien se casaban para de ese modo ayudarse mutuamente a controlar sus cuerpos. La conciencia de los peligros sexuales que había latentes en el cuerpo juvenil, y no la sensación de un deber con la comunidad cívica, era lo que unía a la pareja de Crisóstomo. En su *Sobre la virginidad*, incluso llegó a afirmar que la tierra ya estaba completamente poblada. El desarrollo de la civilización había llevado a su final la época del sexo reproductor. En realidad, en el empeño por demostrar su tesis, Juan incluso recayó en un antiguo argumento retórico favorable al amor homosexual: la pederastia, había insistido en cierta ocasión un rétor, representaba el

11. *De sacerdotio* 5.1: PG 48: 673.

último refinamiento de la fornicación en una sociedad liberada, por su gran población, de la necesidad de relaciones exclusivamente heterosexuales (!).[12]

En la era cristiana, después de haber predicado Cristo la virginidad y de que la tierra estuviera llena de progenie humana, se permitía que el matrimonio persistiera por tolerancia. El matrimonio servía para poner un límite a los instintos sexuales: *estaba ahí en razón de la fornicación*.[13] Los hombres no se casaban con las mujeres para frenar a la muerte engendrando hijos, como Gregorio de Nisa había insistido con aflicción típica de hombre de la antigüedad, «sino más bien para rebajar la alta temperatura de sus necesidades sexuales».[14]

Presumiblemente, las mujeres lo hacían por la misma razón; pero Juan, como muchos de los varones cristianos contemporáneos, tendían a presentar los instintos sexuales de las mujeres como débiles en comparación con los de los hombres.[15] Para los hombres jóvenes, el matrimonio era un «puerto bien resguardado». Como en los tardíos puertos romanos de las costas de Siria y Cilicia, las murallas de la familia conyugal hacían de rompeolas: creaban un trecho de aguas tranquilas más allá del cual bramaba el ancho océano salado del potencial libertinaje.[16] Rara vez se han expuesto con mayor claridad y abrazado con mayor inspiración las consecuencias latentes en el carácter original y desequilibrado con que Pablo presenta el matrimonio en la *Primera Epístola a los Corintios*.

La de Juan era una visión voluntariamente angustiada. Subrayaba el poder de la sexualidad en los jóvenes. «¿Cómo ataremos esta bestia salvaje? ¿Qué inventaremos? ¿Cómo le

12. *De virg.* 19.1, p. 156; Ps.-Luciano, *Amores* 35, en M. D. MacLeod ed., *Lucian*, 8: 208.

13. *De virg.* 50.1.3-4, p. 284, citando I Corintios 7:2. *Dia de tas porneias*: «mas por evitar la fornicación, tenga cada uno su mujer, y que cada una tenga su marido»

14. *Ibid.* 19.1-2, p. 158.

15. *Hom. 10 in II Tim.* 3: PG 62: 659.

16. *De virg.* 9.6-10, p. 120.

pondremos una brida? No conozco ningún otro freno que el del fuego del infierno.»[17]

Recalcaba los peligros del deseo sexual en los jóvenes con objeto, en buena medida, de fortalecer las estructuras de la familia cristiana contra la peligrosa libertad de la gran ciudad. El padre debía actuar como jefe indiscutible de la familia. Se debía temer su cólera como si fuese la ira de Dios. Él ayudaría a sus hijos e hijas a dominar los impulsos sexuales concertándoles tempranos matrimonios.[18] Una vez casados e instalados en su propia casa, el joven marido y la joven esposa debían mantenerse unidos con objeto de protegerse el uno al otro, por medio de la «droga supresora» que son las relaciones sexuales lo bastante regulares, de las peligrosas oleadas de lascivia que alcanzaban hasta las puertas de su alcoba: muchachas bonitas de las habitaciones de los sirvientes y, más allá de las murallas del patio cristiano, los placeres seductores de la ciudad. Puesto que conducían a la perdurable bendición que son los hijos legítimos, las relaciones conyugales era lo que necesitaban los hombres jóvenes: los mantenía alejados de los placeres efímeros del burdel.[19]

La visión de Juan era voluntariamente tenebrosa y atomista, y ha despertado poca simpatía en los lectores modernos.[20] No obstante, debemos comprender que ésta era la cara sombría de la gran esperanza de Crisóstomo: la creación de una nueva forma de comunidad urbana mediante la reforma de la familia cristiana.

Estando en la Gran Iglesia de Antioquía, Juan se veía a sí mismo, por encima de todo, como el «embajador de otra

17. *De inani gloria* 76, en A. M. Malingrey ed., *Jean Chrysostome: Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, p. 178; M. L. Laistner trad., *Christianity and Pagan Culture in the later Roman Empire*, p. 117.

18. *De inani gloria* 44, 81; Malingrey, pp. 142 y 186-188; Laistner, pp. 106 y 119-120.

19. *Hom. 12 in Coloss. 5*: PG 62: 388; *In illud «Propter fornications»*: PG 51: 210; *Hom. 12 in I. Cor. 5: P. G.* 61: 102.

20. Véase en especial Elizabeth Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends*, pp. 1-34. El sombrío retrato de la vida de Bizancio, en Cyril Mango, *Byzantium, The Empire of New Roma*, pp. 225-229, procede exclusivamente de las obras de Crisóstomo.

ciudad... el embajador de los pobres».[21] Es un serio error de perspectiva verlo únicamente como el predicador del control sexual. En una serie de sermones sobre el Evangelio de san Mateo, tocaba el tema de la caridad en cuarenta ocasiones, trece veces el problema de los pobres, treinta veces la avaricia y veinte el abuso de la riqueza:[22]

> ¿Hasta cuándo no cesaréis de introducir constantemente en vuestros sermones a pobres y mendigos, de profetizar desastres para nosotros y nuestro futuro empobrecimiento, con lo que todos nos convertiremos en mendigos?[23]

Antioquía no era igual que Capadocia. En Cesarea, Basilio había hecho frente a los problemas causados por las terribles sequías que lanzaron al campesinado hambriento hacia las pequeñas ciudades de la región. Antioquía, por el contrario, era una ciudad de un cuarto de millón de habitantes, rodeada por una rica comarca agrícola. No tenía por qué temer al hambre.[24] La pobreza no se debía a repentinas catástrofes. Lo que Juan vio a su alrededor era más bien una pobreza empotrada en las estructuras de la vida urbana. Las escenas de indigencia que hirieron su corazón constituían un telón de fondo invariable de la vida de la ciudad:

> vagando como perros por las callejas [los pobres], rondan por las esquinas de las calles, entran en los patios de las grandes mansiones, chillan desde sus celdas, pidiendo caridad.[25]

Los mendigos estaban obligados a volverse bufones con la esperanza de conseguir limosnas. Masticaban zapatos viejos; se clavaban las uñas en la cabeza; yacían en charcos con-

21. *De elemosyna* 1: P.G. 51:261.

22. C. Baur, *John Chrysostom and his time*, 1:217; véase en especial A. Natali, «Église et évergétisme à Antioche à la fin du iveme siècle d'après Jean Chrysostome».

23. *Hom. 30 in I Cor. 5:* PG 61: 256, en T. W. Chambers trad., *Library of the Nicene Fathers*, 12: 180.

24. J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch*, pp. 69-74.

25. *Hom. 11 in I Cor.* 10.113, traducción p. 63, y *Hom. 13* 5: 113, traducción, p. 76.

gelados; lo más terrible de todo, consentían que sus hijos fueran mutilados para despertar compasión:[26] «y todo esto en Antioquía, donde primero fueron llamados los hombres cristianos, allí donde nace lo más civilizado de la humanidad».[27]

Una *débris* humana amenazadora se aglomeraba alrededor de los pórticos de la Gran Iglesia. Los miembros de la congregación de Juan tenían que abrirse paso de prisa entre las manos extendidas de los mendigos para acercarse a la basílica a rezar:

> Cuando estéis cansados de rezar, y de no recibir, considerad con cuánta frecuencia habéis oído a un pobre que pide y no le habéis prestado atención...[28]
>
> No es extendiendo vuestras manos [en el gesto *orans* de los primeros cristianos] como seréis oídos. Extended vuestras manos, pero no al cielo sino a los pobres.[29]

En el curso de sus dieciséis años en Antioquía, el terrible peso de los pobres llegó a ser agobiante para Juan. No le dejó ninguna duda sobre cuál era la obligación fundamental de los cristianos:

> Pues la más grande de todas las cosas es la caridad, una forma de vida austera y dar limosnas, que alcanza una cima de virtud más alta que la virginidad.[30] [...] Pues, de hecho, sin virginidad es posible ver el Reino, pero eso no es posible sin dar limosnas.[31]

Cuando Juan predicaba sobre la relación ideal del marido con la mujer dentro de la familia cristiana, siempre pode-

26. *Hom. 21 in I Cor.* 5: 177. Esto seguiría siendo cierto para las ciudades islámicas de la misma zona; véase C. E. Bosworth, *The Medieval Islamic Underworld Vol. I: The Banu Susan in Arabic Life and Lore*, 37-38, sobre Musha'ib, «el Aprendiz», que mejoraba la capacidad de los niños para hacer de mendigos mutilándolos.

27. *Hom. 21 in I Cor.* 6: 178, p. 124.

28. *Hom. 11 in I Thess.* 30: 466, p. 373.

29. *Hom. 1 in II Tim.* 606, p. 476.

30. *In Matt.* 46.4: 480-481, p. 291.

31. *Ibid.* 47.4: 486, p. 295.

mos percibir, detrás de la familia, la presencia sombría de los pobres y el desafío del Monte Silpios. Juan era distinto de Basilio de Cesarea en este aspecto. Él no esperaba que los hombres santos de las montañas bajaran en gran número para atender a las necesidades de la ciudad.[32] Más bien temía que la excesiva admiración por la vida de los monjes diera lugar a que los cabeza de familia cristianos de la ciudad encontraran en ellos un pretexto para renunciar a su propia búsqueda de la perfección cristiana. Era demasiado fácil para el antioquiano medio pensar que cosas como leer las Escrituras, la castidad y la ayuda a los pobres se podían dejar tranquilamente a los monjes, a los cristianos profesionales:

> Las bienaventuranzas de Cristo no estaban dirigidas únicamente a los solitarios... Pues si en el estado matrimonial no fuera posible realizar las obligaciones de los solitarios, entonces todas las cosas habrían perecido y la virtud cristiana estaría en un aprieto.[33]

> Pues es precisamente esto lo que me hace suspirar, que penséis que los monjes son las únicas personas que se preocupan como es debido de la decencia y la castidad.[34]

> Esta idea ha sido la ruina de todos nosotros.[35]

De haber en Antioquía entidades como las «hermandades» —celdas austeras de cristianos entregados al cuidado de los pobres—, no serían otras que las casas cristianas ya existentes. Cada pareja casada, incluso en la solemne bendición de los alimentos, debía poner en medio de la ciudad turbulenta y dura de corazón un toque de la perfección cristiana

32. Esto no implica que Juan no admirase a los monjes ni que no se diera cuenta de sus actividades sociales: véase en especial J. M. Leroux, «Saint Jean Chrysostome et le monachisme», en C. Kannengiesser ed., *Jean Chrysostome et Augustin.*

33. *Hom. 7 in Hebr.* 7: PG 63: 67-68, en F. Gardner trad., *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers* (Great Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978), 14: 402.

34. *In Matt.* 7.8:81, p. 49.

35. 2.10: 29-30, p. 13.

que practicaban los monjes en la atmósfera limpia y sin urbe de las cumbres montañosas.[36]

En sus sermones, Juan trataba con frecuencia un tema agradable desde hacía mucho tiempo para los varones griegos: la *oikonomia*, el consejo de crear una familia modelo. Muchas de sus predicaciones sobre el matrimonio y la sexualidad caían dentro de este epígrafe trillado.[37] Manipulando con soltura una larga tradición que se remontaba a Plutarco y Jenofonte, Juan expuso su postura sobre asuntos que tocaban muy de cerca a su corazón. El buen desenvolvimiento de una familia cristiana requería la estrecha colaboración entre el marido y la mujer. Se daba por supuesto el predominio del varón dentro de la familia, del marido sobre la esposa y del padre sobre los hijos.[38] Si lograba absorber a la joven esposa dentro de su casa, el marido la separaría de la fascinante «vanagloria» de la vida cívica.[39] Con suavidad pero con firmeza, la esposa debía de ser modelada «como la cera» por el marido.[40] Ella y sus hijos debían ser convencidos de que adoptaran la misma austeridad introspectiva que él. Ella debía aprender a recortar sus gastos en joyas y vestidos, pues no debía pasar por delante de un pobre con lo que valen muchas comidas colgándole de las orejas.[41]

Al apelar al idilio griego y judío de la esposa obediente, «cautiva» en la segura piedad del espacio doméstico, detrás de

36. 55.5: 545.

37. Este aspecto de las actitudes griegas ante el matrimonio ha sido muy perceptivamente expuesto por M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp. 157-203 (en R. Hurley trad., *The Use of Pleasures*, pp. 143-184). [Trad. cast.: *El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid.]

38. Carlo Sacaglioni, «Ideale coniugale e familiare in Giovanni Crisostomo», en R. Cantalamassa ed., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, es un estudio claro y responsable; véase ahora *St. John Chrysostom: On Marriage and Family Life*, C. P. Roth y D. Anderson trads., para una colección de texto al uso.

39. *Hom. 20 in Ephes.* 8-9: PG 62: 146-148. La capacidad que tiene el marido de absorber y hacer suya a una esposa que se ha criado en una familia distinta es un misterio tan profundo como el bautismo: A. Wagner ed., *Jean Chrysostome: Huit Catéchèses baptismales inédits*, 1.11-12, p. 114.

40. *In Matt.* 30.5: 369.

41. *In Matt.* 89.4: 786.

los muros del patio de su marido,[42] Juan esperaba integrar a la mujer joven dentro de una familia cuya meticulosa disciplina la convirtiera en un monasterio reglado por los mismos preceptos del Evangelio que aquellos sobre los que meditan los monjes en las laderas de las montañas. El dinero que se ahorrara de gastar en extravagancias públicas se reuniría todos los días en un cepillo colocado junto al lecho conyugal: era una costumbre judía que Juan admiraba de mala gana.[43] Las familias disciplinadas por padres sombríos y protectores harían que el sueño de Juan se hiciera realidad: la pobreza era innecesaria en Antioquía, que «con el favor de Dios sería posible para nuestra ciudad alimentar a los pobres de diez ciudades».[44]

Juan elevaba a la familia cristiana para con ella eclipsar a la ciudad de la antigüedad. Se negaba a ver Antioquía como una comunidad cívica tradicional, cohesionada por un patriotismo cívico común, manifiesto en los ritmos compartidos de las festividades colectivas. No hacían ningún secreto del hecho de que deseaba que el teatro, el hipódromo e incluso el ágora bulliciosa cayeran en silencio eterno.[45] La Antioquía de sus esperanzas más íntimas no sería más que una aglomeración de familias creyentes unidas por un lugar de reunión común dentro del patio espacioso de la Gran Iglesia. Deseaba que las puertas de la casa cristiana se cerraran, aislándose del murmullo de la metrópolis clásica tardía. Para él, la vida pública de Antioquía era un «basurero del diablo» que llegaba a ser muy alto fuera de los sencillos muros de las casas cristianas.[46] Sólo en concretas familias cristianas sobreviviría algo de la santidad asociada con los extravagantes del Monte Silpios en medio de la sofocante licenciosidad de la ciudad.

La ciudad de la antigüedad tardía, no obstante, no era tan fácil de quitársela de encima. Su vigor profundamente profa-

42. *Hom. 61 in Joh.* 3: PG 59: 340.
43. *Hom. 43 in I Cor.* 4: 383.
44. *In Matt.* 66.3: 630.
45. *Hom. 15 de statuis* 1: 153-154.
46. *Hom. 12 in I Cor.* 6-7: 105-106.

no y no disminuido se burlaba de la retórica de Juan. Las formas de ceremonia matrimonial que se celebraban en Antioquía manifestaban de manera brutal cuán lejos estaban de la realidad del siglo IV las esperanzas que albergaba Juan. Cuando unían en matrimonio a sus hijos e hijas, las familias cristianas del siglo IV seguían respirando una atmósfera de denso sabor cívico. Una procesión pública conducía a la novia sin velo, recorriendo la ciudad, hasta la casa del marido.[47] Las canciones y los bailes se referían en términos poco dudosos al amor y a las proezas sexuales: pues sin un encuentro sexual vigoroso y, era de esperar, placentero en el lecho conyugal, no nacerían niños bien engendrados para la ciudad.[48] Los sacerdotes rara vez eran invitados a estas fiestas; y a los que acudían se les aconsejaba que se retirasen temprano.[49] Durante un momento, el mundo estridente y vertiginoso del teatro irrumpía a través de los muros de la casa cristiana.[50]

Nada podría haber sido más escandaloso para Juan. Para él, el matrimonio era un asunto privado, una parte de la preparación ascética, en la que el lecho conyugal únicamente servía como medio adicional de poner prudente término a los impulsos sexuales de los jóvenes. Mediante el fomento ceremonial del amor apasionado, la celebración de la boda pública tradicional imponía una carga muy pesada del «estiércol del diablo» alrededor de las raíces tiernas del matrimonio cristiano.[51]

Los ataques de Juan contra las bodas tradicionales no eran tan sólo un síntoma de su recelo profundo con respecto a la vida profana de toda la ciudad. El teatro y los juegos del circo y el hipódromo eran para él una autentica obsesión.[52] Esto no se debía simplemente a que estas diversiones tendían a ser crasamente inmorales. Con su infalible talento de rétor

47. *Hom. «Propter fornications»* 2: 210-211.

48. *Ibid.* 2: 210.

49. *Hom 48 in Gen.* 6: PG 54: 443; *Concilio de Laodicea*, canon 54, en E. J. Jonkers ed., *Acta et Symbola Conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*, p. 95.

50. *«Propter forn.»* 2: 211.

51. *Hom. 12 in Coloss.* 4: 387.

52. Scaglioni, «Ideale coniugale», pp. 399-400.

para encontrar adversario, Juan adivinó en el teatro el perfecto rival para la concepción de la comunidad que él mismo proponía tan a menudo en la Gran Iglesia.

En Antioquía, la sensación de que perduraba la alegre existencia de la gran comunidad cívica dentro de un Imperio estable siempre se había expresado a través de un estado de ánimo cuidadosamente alimentado, del buen humor al que los ciudadanos de Antioquía accedían en los baños públicos, en el teatro y en el hipódromo. La *apolausis* —el disfrute compartido de las buenas cosas de la vida que sólo estaba al alcance de una ciudad gobernada por familias generosas— era algo más que autoindulgencia: era un valioso ritual colectivo, una celebración de la voluntad de sobrevivir.[53] Antioquía era una ciudad turbulenta y dividida. En 387 había estallado una revuelta contra los impuestos que pudo haber sido catastrófica.[54] Los cristianos, los judíos y los paganos habían llegado a vigilarse nerviosamente desde distancias cada vez mayores.[55] La masa ciudadana se sentía traicionada por la presión de los pobres inmigrantes; y las familias de notables locales se sentían rebajadas y arrinconadas por las personas poderosas relacionadas con la corte imperial.[56] En el hipódromo, por lo menos, los judíos, los paganos y los cristianos podían sentarse todos juntos, sintiendo, en medio de las largas tardes calurosas y de las noches alegres a la luz de las antorchas, el gran orgullo de pertenecer a un mundo cívico común.[57] La *apolausis* era el himno nacional de Antioquía: no participar en el himno era ser un traidor a la noción clásica de la ciudad como la más perfecta de las comunidades humanas.

53. Évelyne Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociales à Byzance*, p. 182-183, sobre la importancia de la virtud urbana llamada *apolausis*, basada en la *megalopsychia* de los ricos.

54. Estudiado por R. Browning, «The riot of A. D. 387 in Antioch».

55. Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, pp. 29-33.

56. Libanio, *Elogios fúnebres* 2.26-29 y 36; y 41.11.

57. *Huit catéchèses baptismales* 6.15, p. 22. Es llamativo con cuánta frecuencia parecen haber tenido los judíos asientos señalados en los hipódromos del Imperio oriental: Alan Cameron, *Circus Factions*, p. 79. Estos asientos eran la expresión del derecho cívico inmemorial a participar en estas ceremonias, por ser conciudadanos, a pesar de la creciente exclusión de los judíos de otros aspectos de la vida del Imperio cristianizado.

Juan deseaba fervientemente que todo esto se marchitara. Lo que ofrecía en su lugar era algo frágil y nuevo. En sus sermones sobre las ceremonias públicas de Antioquía, el acento puesto en la austera reclusión de la familia cristiana se combinaba con la percepción, peculiarmente nítida y ascética, de la intimidad del cuerpo humano individual. Al presentar con mucha insistencia al cuerpo como la morada permanente de los deseos sexuales y como universalmente vulnerable a la vergüenza sexual personal, Juan aseguraba que los rasgos peculiares de la vida pública de Antioquía estaban condenados. Todo el mundo sabía que los antioquinos era personas notablemente despreocupadas.[58] Pero lo que muchos observadores tomaban por frivolidad impenitente era en realidad la manifestación de un código cívico de decoro basado en una aguda sensibilidad a lo que podían y no podían hacer, según las situaciones sociales particulares, los cuerpos de las personas. La vida festiva de la ciudad exigía momentos de despreocupada desnudez en los grandes baños públicos y de franco erotismo en los espectáculos.

En la Antioquía del siglo IV, como en tantas otras ciudades clásicas tardías, la desnudez seguía siendo una realidad de la vida. La desnudez y la vergüenza eran problemas de estatus social: la opinión que tenían las personas sobre ir desnudas, o ver desnudas a otras personas, dependía en buena medida de su posición social. Así, en la cumbre de la socidad, la desnudez de los baños públicos era la manifestación de todo el desembarazo de los ricos, que se desenvolvían sin rastro de vergüenza sexual delante de sus inferiores. Una dama de Antioquía se desnudaba en presencia de su séquito mixto. Su piel primorosamente cuidada, color blanco lechoso, que cruzaban las sartas de joyas pesadas, hablaba por sí sola del abismo social que la separaba de sus sirvientes masculinos, tan grande que no cabía esperar que la menor sensación de vergüenza sexual alcanzase a salvarlo.[59]

58. Festugière, *Antioche*, pp. 63-89; véase ahora Maud W. Gleason, «Festive Satire: Julian's *Misopogon* and the New Year at Antioch».

59. *Hom. 28 in Hebr.* 6:199, y *de inani gloria* 60, Malingrey, p. 158, y Laistner p. 11; compárese con Clemente de Alejandría. *Paedagogus* 3.5: PG

En el grado más bajo de la escala social, no se esperaba que las clases inferiores fuesen capaces de proteger a sus mujeres de la exhibición pública. La reclusión de las mujeres de la propia familia presuponía poder y riqueza. La vulnerabilidad sexual de las muchachas pobres formaba sencillamente parte de su pasividad general frente a los poderosos. Las coristas se tiraban al agua desnudas en los teatros acuáticos de Antioquía recién construidos y sus cuerpos rutilantes recreaban la energía revitalizadora de las ninfas y las nereidas, cuya presencia en los arroyos del Monte Silipio revivía en el corazón de la bochornosa ciudad de Oriente Próximo el supremo placer sensual del agua resplandeciente. Al hacer estas cosas, para evidente fruición de los miembros de la congregación de Juan, se entendía que mediaba un abismo entre los cuerpos expuestos y los caballeros y damas cristianos que los contemplaban.[60] Pues estas muchachas jóvenes eran *atimoi*, «no-personas» desde el punto de vista cívico; ellas no tenían derecho a la vergüenza sexual.[61]

Sólo Juan estaba dispuesto a ver en ellas un cuerpo humano común, sometido a códigos de modestia comunes: «Pues no digáis esto, que la que se ha desnudado es una puta, sino que la naturaleza es la misma y que ellas tienen cuerpos iguales, lo mismo la puta que la mujer libre».[62]

Al predicar incesantemente sobre estos asuntos, Juan deseaba crear en Antioquía una nueva sensibilidad comunitaria más amplia, basada en el sentimiento de solidaridad con la naturaleza humana común. Como consecuencia, sus exhortaciones llegaron a dar una importancia bastante fuera de lo normal al cuerpo humano. Pues el cuerpo era el portavoz más clamoroso de todos, por su patente vulnerabilidad, del común linaje de todos los seres humanos descendientes de

---

18: 600; véase E. Barbier, «La signification du cortège représenté sur le couvercle du coffret de "Projecta"», sobre las costumbres de las clases altas en los baños romanos de la época tardía.

60. *In Matt.* 7.7: 79; véase G. Traversari, «Tetimimo e Colimbétra. Ultime manifestazioni del teatro antico», pp. 18-19 y 23-27.

61. *Hom. 12 in I Cor.* 1: 103.

62. *In Matt.* 6.8: 72.

Adán. Juan predicaba la fraternidad de los cuerpos en peligro. Los dos grandes temas, la sexualidad y la pobreza, gravitaban juntos en la retórica de Juan y de muchos otros cristianos. Ambas cosas delataban la vulnerabilidad universal del cuerpo, a la que eran susceptibles todos los hombres y mujeres, independientemente de su clase y estado civil. En sus sermones, Juan abordaba de manera inequívoca y brillante lo que de hecho fue una lenta mutación del clima de su época.

Conforme los cristianos fueron ganando poder en la sociedad romana tardía, la sensación de que todos los seres humanos eran iguales, puesto que estaban en el mismo plano dentro de la sombría democracia de la vergüenza sexual, se dejó sentir por todas partes del Mediterráneo. En Ponto, un alto funcionario, no necesariamente un cristiano celoso (había servido a las órdenes de Juliano el Apóstata), tuvo buen cuidado en señalar, cuando estaba construyendo unos baños públicos para su localidad, que ahora podría enorgullecerse de disponer de servicios separados para hombres y mujeres «en nombre de la modestia».[63] En la Gran Iglesia de Antioquía, una partición de madera relativamente reciente separaba el lado de las mujeres del de los hombres, dando constancia de los peligros de que se entremezclaran.[64]

El peligro universal del deseo sexual no admitía ninguna clase de bolsas de tolerancia cívica. En ninguna ocasión podía exponerse el cuerpo apasionado a la visión pública. Unidos por la común percepción de la vergüenza sexual, los hombres y mujeres cristianos eran incitados por Juan a que ascendieran un escalón más: que ampliaran la conciencia reforzada de sus propios cuerpos hasta abarcar compasivamente los cuerpos de los demás. Debían aprender a ver a los pobres anónimos como cuerpos que compartían lo mismo que los propios: cuerpos en peligro, cuerpos acicateados por el picotazo del hambre, la enfermedad y la indigencia, y sutilmente devastados por la catástrofe común, la lascivia. Jerónimo, un

63. *Studia Pontica* 3, J. G. C. Anderson, F. Cumont y H. Gregoire eds., pp. 41-42.

64. *In Matt.* 73.3: 677.

autor latino, pero que, como Crisóstomo, fue un rétor afectado desde su juventud por la nostalgia del desierto, expresaba esta nueva sensibilidad con peculiar nitidez:

> Aquél a quien tenemos a menos, aquél a quien no aguantamos ver, la misma visión del cual nos hace vomitar, es igual que nosotros, está hecho con el mismo barro, compuesto con los mismos elementos. Cualquier cosa que él sufre, también podemos sufrirla nosotros...
> Con ropajes de seda o con jirones, la misma lascivia es la que domina. El deseo no teme a la púrpura del emperador ni toma distancias de la suciedad del mendigo.[65]

En 397, Juan atravesó a toda prisa Asia Menor, con séquito armado, para convertirse en patriarca de Constantinopla, la capital imperial. Fue una elección desastrosa. En Antioquía, el carisma de Juan había sido el de un partisano; pues la Iglesia «católica» no era más que un grupo religioso entre otros. Juan se había esforzado en difundir entre sus oyentes una percepción infecciosa de la militancia común; pero predicaba en condición de miembro de una Iglesia que aún se concebía como una religión minoritaria, y por eso podía permitirse el magnánimo fervor de quienes aún no habían afrontado las responsabilidades del poder.[66]

Constantinopla, por el contrario, era la capital del mundo y, al menos oficialmente, una ciudad absolutamente cristiana. Su patriarca tenía que ser «representativo»; tenía que dirigir con ánimo benevolente una ciudad del mundo romano que podía enorgullecerse de unos orígenes impecablemene cristianos. En este papel, Juan fue un resonante fracaso.[67] Inmediatamente derivó hacia su posición de partisano. En lugar de invitar a comer pródigamente, como debía hacer un buen obis-

65. Jerónimo, *Cartas* 77.6 y 79.10: *Patrologia Latina* 22: 694 y 731.

66. Bien visto por Wilken, *John Chrysostom and the Jews*, p. 13.

67. Las razones de la caída de Juan han sido analizadas con especial pericia por J. H. W. G. Liebeschuetz, «Friends and Enemies of John Chrysostom», en Ann Moffat ed., *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*. Véase también K. Holum, *Theodosian Empresses*, pp. 70-78.

po, comía solo, servido por las monjas de Olimpia.[68] Convenció a Olimpia para que concentrara el uso de su riqueza de un modo aún más austero que antes sobre las necesidades de los pobres, recortando aquellas partidas del presupuesto de la Iglesia destinadas a pensiones para caballeros retirados y agasajos y fondos para dignatarios eclesiásticos invitados.[69] Fundó una colonia de leprosos en los límites de un suburbio elegante.[70] Los monjes locales, atareados personajes urbanos, muy distintos de los serenos habitantes de las montañas a que Juan estaba habituado en Antioquía, se pusieron en su contra. Veían en el celoso antioquiano «un hombre severo, apasionado, lento y arrogante».[71] Cuando él denunció, en términos generales, los abusos de los poderosos, se apreció que los ojos relampagueantes de Juan habían ido a posarse de un modo demasiado patente en determinados dignatarios de la corte.[72] Para junio de 404, Juan estaba en el exilio; para septiembre de 407 había muerto, víctima —quizá intencionada— del cruel deambular desde un lugar de confinamiento a otro por los límites montañosos de la Anatolia oriental.

En el exilio, Juan ganó algo de la majestad purificada del Ricardo II de Shakespeare en sus últimas horas. Sus cartas a Olimpia nos muestran a un hombre y una mujer unidos por la inmensa tristeza del naufragio de sus más queridas esperanzas para la Iglesia.[73] El hombre que en sus días juveniles de sacerdote había trampeado sin pensárselo con la infame moneda clásica de la misoginia, a fin de disuadir a los monjes y clérigos de mantener amistades espirituales con las mujeres

68. Paladio, *Dialogus de vita Johannis Chrysostomi* 45 y 61, P. R. Coleman-Norton ed., pp. 79 y 107-108: PG 47: 41 y 61; véase Liebeschuetz, «Friends and Enemies», pp. 102-106.

69. Paladio, *Dialogus* 5.20, Coleman-Norton ed., p. 32: GP 47:20-21; Sozomeno, *Historia eclesiástica* 8.9.

70. F. Van Ommeslaeghe, «Jean Chrysostome et Eudoxie», p. 151, citando la descripción de pseudo-Martirio, cuyo valor como fuente ha sido restablecido.

71. Sozomeno, *Hist. ecle.* 8.9; véase el importante estudio de G. Dagron, «Les moines et la ville: le monachisme à Constantinople».

72. Van Ommeslaeghe, p. 150.

73. *Cartas a Olimpia* 3, 1b, en A. M. Malingrey ed., *Jean Chrysostome: Lettres à Olympias*, p. 97.

ascéticas, ahora dependía, para que sobreviviera lo poco que quedaba de su programa eclesiástico, de la «delicadeza» de una mujer «metida en un cuartucho trasero» en la remota Constantinopla.[74] «¿No estuvo el Crucificado en el exilio desde el momento de su nacimiento?»[75]

Juan murió como el héroe de toda una generación. Había sido el compendio de sus esperanzas, y su reputación como predicador de fuerza carismática se mantuvo intacta después de su temprana y trágica muerte. En palabras de Isidoro de Pelusa, que al igual que Juan fue un sacerdote urbano, admirador del desierto y buen conocedor del griego, se trataba de un hombre cuyos sermones eran tales que «el divino Pablo en persona no hubiera hablado de otro modo de haber tenido el don de Juan para la elocuencia ática».[76]

Su fracaso fue algo más que una tragedia personal; señaló el fracaso de una posible variante de la cristiandad romana de Oriente. Fue uno de los naufragios verdaderamente importantes del siglo IV. En 362, la feroz lealtad de los antioquianos a su propia imagen de la ciudad, cuidadosamente no confesional, hizo evidente al emperador Juliano que sus esperanzas de un renacimiento pagano estaban condenadas. A finales del siglo IV, Antioquía y, luego, Constantinopla truncaron el renacimiento cristiano de Juan Crisóstomo con casi la misma minuciosidad. La visión que tenía Juan del futuro de una ciudad cristiana había nacido tan muerta como la planeada para Antioquía, en cuanto mujer pagana, por el emperador apóstata.

Confiar en que la ciudad del Mediterráneo oriental iba a desprenderse de sus tradiciones profanas para convertirse en poco más que una reunión de devotos padres de familia cristianos constituía una fatal subestimación de la fuerza que tenía el sentimiento clásico de la comunidad cívica. Las ciudades romanas de oriente conservaban sus antiguos rituales festivos a fin de rendir honores al tenaz orgullo cívico precristiano. Las clases gobernantes de las ciudades —aunque

74. *Carta* 12, 1d, pp. 187-188.
75. *Carta* 7.3c, p. 109.
76. Isidoro de Pelusa, *Cartas* 5:32: PG 78: 1347A.

eran buenos cristianos bautizados— continuaron cumpliendo con lo que les venía dado. Una alegre falta de coherencia reinó a todo lo largo del siglo V y buena parte del VI. Las ceremonias públicas siguieron siendo indeleblemente profanas, eróticas y crueles. Las nereidas seguían chapoteando en muchas ciudades del Oriente cristiano. En muchas ocasiones, el obispo cristiano de la localidad formaba parte de un frente común con el gobernador civil para contener las catervas de monjes indignados que deseaban poner fin a tales espectáculos.[77] Más que nada en los círculos monásticos, y no entre los clérigos urbanos, fue donde se mantuvo encendida con mayor ímpetu la cólera de Juan contra la crueldad y la opresión:

> Una persona importante obtenía gran placer contemplando los espectáculos de animales salvajes, y sólo esperaba una cosa: ver cómo las fieras herían a los luchadores. Un día, se vio en peligro y gritó a Dios: «Señor, ¡ayúdame en esta desgracia!» Entonces el Señor se le apareció, con el cuerpo cubierto de heridas, y dijo: «Así es como deseabas verme; ¿cómo voy a tener entonces fuerzas para ayudarte?»[78]

El padre de familia medio, a quien tanto había exigido Crisóstomo en sus sermones, estaba menos preocupado por estos asuntos. A mediados del siglo VI, Procopio de Cesarea escribió sobre el particular a la emperatriz Teodora. De joven, la emperatriz había actuado en el circo de Constantinopla. Aparecía vestida sin más que una pampanilla; y unos gansos le picoteaban las semillas que llevaba entre los muslos. La percepción que tiene el lector moderno del carácter erótico de la actuación de Teodora no debe diluirnos la original brutalidad, típica de la antigüedad tardía, de la escena. Procopio escribió para demostrar que la emperatriz había sido en otro momento una «no-persona». Lo que había hecho con su cuerpo en público demostraba que era una hija de las clases

77. Calínico, *Vita Hypatii* 33; cf. *Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance* 837; L. Regnault trad., p. 504.

78. *Les Sentences del Pères du Désert. Nouveau recueil*, 442, L. Regnault trad., p. 64; cf. Juan Crisóstomo, *Huit catéchèses baptismales* 1.43, p. 130.

inferiores: los buenos senadores cristianos de Constantinopla podían mirar así su cuerpo expuesto con impunidad.[79]

Antioquía se apegaba de un modo especialmente tenaz a sus tradiciones de buen humor profano. Tan tarde como a finales del siglo VI, un obispo de Antioquía regresaba de Constantinopla con fondos, conseguidos en su condición oficial de obispo y portavoz de la ciudad, para restaurar, una vez más, «La iglesia de Satán»: ni más ni menos que el hipódromo, que horrorizaba a Crisóstomo (!).[80]

El ideal de Juan sobre la familia cristiana como monasterio seglar, cerrado al mundo profano, dejaba demasiada parte de la vida de la ciudad fuera de sus muros. Tuvo poco impacto en su tiempo. Sólo la decadencia de las ciudades a lo largo del siglo VI y la subsiguiente llegada de los ejércitos musulmanes hicieron que se volviera cierto el ideal de ciudad de Juan: el empobrecimiento y la invasión, y no la prédica cristiana, acallaron a la ciudad de la antigüedad. En el mundo sofocante de las ciudades de comienzos de la Edad Media, lo mismo en Bizancio que en el nordeste islámico, la percepción del espacio doméstico privilegiado, con los valores morales que llevaba asociados —una sensibilidad reforzada a la vergüenza sexual, una actitud ante el matrimonio determinada por las necesidades sexuales y por los celos sexuales del varón, y una mayor agudización del dominio de los hombres sobre las mujeres—, finalmente había vencido, como Juan había deseado que ocurriera, a expensas de los códigos más libres y más públicos propios de la ciudad clásica.[81]

79. Procopio, *Historia secreta* 9.20; véase Averil Cameros, *Procopius*, pp. 81-82.

80. Juan de Éfeso, *Historia eclesiástica* 5.17, en E. W. Brooks ed., *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 106, pp. 202-203. Véase también Severo de Antioquía, *Homiliae cathedrales* 26, en M. Brière y F. Graffin eds., *Patrologia Orientalis* 36: 540-557, sobre las carreras de carros a comienzos del siglo VI.

81. Esto lo señalan con especial fuerza y penetración A. Kazhdan y A. Cutler, «Continuity and Discontinuity in Byzantine History», pp. 447-448 y 463-464, y A. Kazhdan, junto con G. Constable, *People and Power in Byzantium*, pp. 29-34 y 70-75. Hugh Kennedy, «From *Polis* to *Madina*: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria» y «The Last Century of Byzantine Syria: A Reinterpretaction» son estudios cruciales.

Orador nato, a menudo a merced de su misterioso talento personal, Juan se había contentado con pronunciar piezas de repertorio, intrínsecamente poco originales, a propósito de los bien conocidos temas del matrimonio, el deseo sexual y la fragilidad de las mujeres. Pero estos temas ocupaban la parte superficial de su pensamiento. Sus preocupaciones profundas y su legado más conmovedor fueron la insistencia en la solidaridad con los cuerpos compartidos de los pobres. Sobrevivió al menos su retórica sobre la compasión. Temas directamente tomados de sus sermones, o bien de sermones compuestos siguiendo su espíritu, entraron a formar parte de los grandes cantos urbanos de la Iglesia bizantina. Los *kontakia* de Romano de Meloda, compuestos en los inicios del siglo VI, envolvieron a la comunidad urbana en la fina telaraña del sentimiento común. Con genuino sentido artístico, infundieron una percepción del sufrimiento compartido, del ayuno compartido y de la obligación compartida de dar de comer a los pobres de la ciudad.[82]

Cantada en las iglesias urbanas en las grandes festividades, la solemne música de los *kontakia* mantuvo para los primeros bizantinos un lenguaje de la compasión que había aparecido en primer lugar en la voz de Crisóstomo. Haciéndose eco de un sermón de Crisóstomo, Romano insistía, en su gran himno *Sobre las diez vírgenes*, en que Cristo consideraba que la compasión por los pobres, y no su virginidad, era el aceite exquisito con que las vírgenes debían cebar las lámparas para Su advenimiento:

Renuncio a los ayunos de quienes no demuestran piedad.
Acepto las oraciones de quienes comen con consideración.
Odio a los vírgenes que rehúyen el sentimiento humano.
Amo a los casados que aman a sus prójimos.
[y Romano agregaba, hablando de sí mismo]
No hago lo que ahora digo, ni lo que incito al pueblo.
Por esta razón, fracasaré. Ay Señor, dame lágrimas,
contrición en mi corazón y en cuantos me escuchen.[83]

82. J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode*, pp. 22-23 y 270-283.
83. Romano de Meloda, *Himno 31* 24.5-8 y 31.2-3, en J. Grosdidier de Matons ed., *Romanos le Mélode: Hymnes III*, pp. 356 y 364.

Es importante completar nuestro examen del Oriente cristiano ocupándonos ahora del mundo sirio que termina en la Antioquía de Juan, para ver cómo otros cristianos, formados en una tradición sensiblemente distinta, afrontaron los problemas sobre los que Juan había derrochado tantísima elocuencia.

16. «Éstos son nuestros ángeles»: Siria

Antioquía era una metrópolis griega. Miraba hacia el oeste, hacia el interior del Mediterráneo. Muchos de los ascetas que habían llegado para instalarse en las montañas que rodeaban la ciudad pertenecían a un mundo profundamente distinto. Se habían formado en la cultura espiritual de la Siria oriental. Unos habían respondido a la llamada del Espíritu, llevando una vida de santo vagabundeo, que los había conducido desde sus tierras natales, cercanas al Éufrates, hasta el umbral de la tercera ciudad en tamaño del Imperio Romano. Incluso hicieron alguna aparición ocasional a las puertas de Antioquía, impresionando a los habitantes con sus sentencias concisas en griego chapurreado.[1] La mayor parte sólo hablaba siríaco.[2] Bastaba con asomarse para «obtener una bendición de sus santas manos» y para contemplar con admiración sus cuerpos demacrados y sus rigurosas condiciones de vida.[3] Juan Crisóstomo aconsejaba a los padres preocupados por el despertar sexual de sus hijos adolescentes que los llevaran a pie los domingos a visitar a su hombre santo favorito.[4] «Éstos son nuestros ángeles...»[5]

1. Teodoreto, *Historia religiosa* 8.2: *Patrologia Graeca* 82: 136B, ahora excelentemente traducido por R. M. Pride, *Theodoret of Cyrrhus: A History of the Monks of Syria*, p. 73

2. Por ejemplo, Macedonio en Teodoreto, *Hist. relig.* 13.4 y 7:1401CD y 1404D; Price, pp. 101-102 y 103.

3. *Ibid.* 8.15: 1377B; p. 79.

4. Juan Crisóstomo, *de inani gloria* 78, en A. M. Malingrey, *Jean Chrysostome: Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*, p.180.

5. Juan Cris. *Hom. 55 in Matt.* 6: PG 57: 548.

Teodoreto, que más tarde fue obispo de Ciro, nació en 393, cuatro años antes del fatídico traslado de Crisóstomo a Constantinopla.[6] Procedía de una familia que ya estaba «cogida en la red» de una fuerte dependencia de un ermitaño local, Pedro el Gálata (uno de los pocos que hablaban griego entre los que vivían en la falda de la montaña).[7] La relación se había desarrollado poco a poco. La madre de Teodoreto había visitado por primera vez a Pedro cuando ella tenía veintitrés años, para que la curase de una infección de la vista, aconsejada por una dama de alto rango a quien el ermitaño había curado de la misma enfermedad. Fue visitando la celda de Pedro (y no, sospecha uno, escuchando la misoginia elegante de los sermones de Juan contra la vanidad de las mujeres) cómo comenzó a modificar su estilo de vestir, abandonando «pendientes, collares... y vestidos complicados hechos con hilo de seda».[8] Viniendo de una ciudad donde la segregación de los sexos era un tema que preocupaba obsesivamente a los moralistas cristianos, descubrió que podía abrir su corazón ante esta figura imponente, «cogiéndole los pies, implorando a voces».[9] Su incapacidad para concebir no le preocupaba en aquel momento. Mujer madura (tenía treinta años cuando nació Teodoreto), había querido escapar al fuego del infierno siguiendo una vida devota, para no ser «llevada a las mismas puertas de la muerte» por el parto.[10] Pero la «falta de hijos acongojó enormemente a mi padre, que anduvo dando vueltas por todas partes, rogando a los siervos del Señor [los ermitaños] que pidieran niños».[11] Al cabo de tres años, uno de estos ermitaños le mandó un recado: «Estaba dispuesto a pedir un

6. Véase en especial P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, pp. 7-63, y P. Canivet y A. Leroy-Molinghen, *Théodoret de Cyr: Histoire des Moines de Syrie*; Price, *Theodoret of Cyrrhus*, pp. IX-XXXVI, es una introducción excelente..

7. Teodoreto, *Hist. relig.* 9.7: 1384A: Price, p. 84.

8. 9.6: 1383B; p. 83.

9. 9.7: 1384A; p. 84.

10. 9.14: 1388A; p. 87; compárese Efrén el Sirio, *Himno* 6.29, en F. Graffin trad., *«Hymnes inédits de S. Éphrem sur la virginité»* «Hymnes inédits de S. Éphrem sur la virginité», p. 233.

11. Teodoreto, *Hist. relig.* 13.16: 1408D-1409A, p. 106.

niño y a conseguirlo [pero] lo correcto sería devolver el niño al Dios que lo concedió».[12]

Sólo después de haberse asegurado de que su hijo era una criatura santa, bendecida todavía dentro del vientre, fue capaz la madre de Teodoreto de afrontar el embarazo y un parto casi fatal. Teodoreto nació ya consagrado a Dios. Una vez a la semana, el pequeño salía de paseo con su madre y trepaba por la escalera que conducía al piso superior de una tumba abandonada, donde vivía Pedro con su compañero Daniel. Escuchaba cómo el hombre santo argüía sobre su futuro. El tío Daniel «me sentaba muchas veces en sus rodillas y me daba a comer uvas y pan».[13]

Es importante detenerse en estas anécdotas apacibles. Nos conducen al meollo del impacto que tuvo el movimiento ascético en la vida de las familias cristianas. Pese a toda la estridente retórica pública desplegada a favor de la continencia y de la virginidad, los valores ascéticos y las vocaciones ascéticas se fomentaban de un modo sumamente personal e informal. Teodoreto se crió en la generación posterior a la muerte de Crisóstomo. Recordaba su propia infancia cuando escribió su *Historia religiosa* (o *Historia de los enamorados de Dios*) hacia el año 440. A todo lo ancho del Mediterráneo se habían establecido modelos similares de comportamiento. Ahora los jóvenes crecían con héroes ascéticos por los que podían sentirse atraídos. En Arles, el padre de Honorato (casi contemporáneo de Teodoreto) quería participar en la juventud de su hijo manteniéndolo interesado por la buena vida de caballero, la caza y las diversiones; pero Honorato ya había comenzado a preferir la compañía de sacerdotes y de monjes santos.[14]

Sobre todo, la mano del hombre santo llegaba hasta la familia cristiana mediante la ratificación de la concepción y el parto. La madre de Teodoreto no fue sino una más de las muchas mujeres que sabemos que tuvieron la clara sensación de

12. 13.16: 1409A, p. 106.

13. 9.4: 1381A, p. 83.

14. Hilario de Arles, *Sermo de vita sancti Honorati* 6, en Cavallin ed., *Vitae Sanctorum Honorati et Hilarii*, p. 53.

que únicamente un hijo destinado a la vida sagrada redimiría su propia pérdida de la virginidad y su exposición al despiadado quebranto físico del parto. Teodoreto en niño y Macrina en niña, ambos cargaron con las esperanzas de alcanzar la santidad que sus madres habían sido obligadas a abandonar al casarse.[15] Los hombres compartían estas preocupaciones. Áyax de Gaza fue muy admirado porque, pese a tener una esposa excepcionalmente hermosa, sólo se acostó con ella en tres ocasiones, engendrándole tres hijos, dos de los cuales se hicieron monjes, dejando al tercero la continuidad del apellido (!).[16]

No era inevitable que estos niños consagrados encontraran el camino para dirigirse a las faldas de la montaña o al desierto. Las familias cristianas admiraban a los «angélicos» hombres santos; pero las carreras que ellos imaginaban, incluso para sus hijos consagrados a Dios, no solían desbordar los límites de la ciudad natal. Teodoreto se crió a la sombra del altar. Habría de ser lector y sacerdote de la iglesia de Antioquía. En la ciudad recibió la cultura superior griega, muy distinta de la de sus héroes que hablaban siríaco.[17] Pero era ya un clérigo comprometido con Dios y, por lo tanto, con la continencia. Maris de Omeros, un hombre santo a quien Teodoreto llegaría a conocer más tarde, había crecido en su pueblo de un modo muy parecido a como lo hizo Teodoreto en Antioquía:

> Me dijo [que] su cuerpo se había mantenido casto como salió del vientre de su madre, y esto pese a haber tomado parte en muchos festivales de los mártires, siendo niño, y haber cautivado a las multitudes [como lector de la iglesia] con la belleza de su voz.[18]

Las grandes iglesias locales dependían del abastecimiento regular de niños como Teodoreto, dedicados desde el naci-

15. Por ejemplo, Marta, la madre de Simeón el Joven: P. van den Ven, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune* 2, 1:3-4.

16. Sozomeno, *Historia eclesiástica* 7.28.

17. Canivet, *Le monachisme syrien*, pp. 15-24.

18. Teodoreto, *Hist. relig.* 20.2: 1429BC, p. 131.

miento, orgullosos de haberse mantenido vírgenes y entusiastas admiradores de la vida ascética.[19] Estos jóvenes fervorosos, sin embargo, eran a menudo dirigidos por obispos y clérigos de mayor edad que pertenecían a un mundo más anticuado. Éstos estaban casados. Algunos incluso la habían corrido de jóvenes. El zalamero predecesor de Juan en Constantinopla, Nectario, llevó consigo a la capital un amigo médico con quien había compartido sus aventuras amorosas durante la juventud.[20] El obispo de Éfeso antaño había tenido la costumbre de bailar con coristas montadas sobre los hombros en las fiestas de solteros.[21] No es sorprendente que existiera una cierta frialdad entre estos dos muy distintos grupos de candidatos a ascender dentro de la Iglesia.

Los debates sobre el ascetismo y sobre el valor de la vida conyugal no habrían resultado tan explosivos, a finales del siglo IV y comienzos del V, de no coincidir con las tensiones —casi con una guerra entre generaciones— dentro del mismo clero. La estudiada distanciación de Jerónimo es tan conocida por sus deslumbrantes sátiras de la vida clerical que a menudo nos olvidamos de que la carrera tormentosa de Jerónimo formó parte de un modelo que se extendía por todo el Mediterráneo. El sacerdote ascético que reescribió la leyenda y los milagros de santa Tecla en Seleucia era un pequeño Jerónimo griego: no tenía escrúpulos de ninguna clase en referirse a los obispos como «rufianes» y «*Schweinhund*».[22]

Las justas literarias con los cristianos conservadores, en forma de excitantes panegíricos sobre la virginidad y retratos coloristas de los males del matrimonio, animaban la vida de los miembros fervorosos del clero. Ahora descansan pesadamente en los estantes de las bibliotecas modernas, contribuyendo de manera apreciable a la reputación chocante que tiene esta época entre los lectores modernos. No necesariamente afectaron a los seglares. Los seglares querían personas santas

19. Gaudencio de Brescia, *Tractatus* 8: *Patrologia Latina* 20: 889A.
20. Sozomeno, *Hist. ecle.* 7.8 y 10.
21. Paladio, *Dialogus de vita Johannis Chrysostomi* 15 (52): PG 47: 52.
22. G. Dagron, *Vie et Miracles de Sainte Thècle* 12 y 46, Subsidia Hagiographica 62:318 y 410: la palabra griega es «oso-cerdo».

y santuarios sagrados. En Siria y en la vecina Cilicia (situada en la costa sudoriental de Turquía), podemos rastrear de qué modo ciertas figuras de una extravagancia sobrenatural y provocativa eran solicitadas para que ayudaran a resolver las necesidades cotidianas de las personas casadas. En realidad, era precisamente su extravagancia lo que los hacía tan accesibles a los clientes.

Eran personas «angélicas», producto de una tradición espiritual cuyas raíces se encuentran en el movimiento encratita del siglo II. Ellos y quienes los consultaban creían que el Espíritu de Dios podía elevar a hombres y mujeres por encima de las limitaciones y peligros habituales de la condición humana. Dedicados a un ascetismo feroz y absolutamente visible, y llevando una vida privada de todos los atributos normales de los seres humanos —encaramados en riscos al aire libre, cerca de sus pueblos, o bien poco después encima de columnas—, estas personas que tan innegablemente había santificado el Espíritu Santo podían ocuparse de todo lo que había de más profano en la vida de sus admiradores.[23] Eran capaces de abordar el poder y la violencia corruptos de los poderosos como no podía hacerlo el clero urbano.[24] Aunque en la mayor parte de los casos estaban estrictamente segregados de los clientes femeninos, podían recibir, sin inmutarse, todo el peso de su amor y de su necesidad de solaz. La maternidad, la fertilidad y las injusticias matrimoniales eran temas normales de consulta.

> Una mujer de familia noble, que compartía el yugo del matrimonio con un marido libertino, fue al bienaventurado [Afraates] lamentándose de su desgracia. Le contó cómo su marido, dado el apego que sentía por una concubina, había sido embrujado con algún encantamiento mágico... La mujer contó esto manteniéndose de pie delante de la puerta exterior... pues él... nunca admitía a ninguna mujer en el interior... Apiadándose de la mujer que imploraba a voces, suprimió el poder de magia

23. Peter Brown, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», ahora en *Society and the Holy Late Antiquity*, pp. 130-132.

24. Por ejemplo, la intervención de Macedonio después de la Sublevación de las Estatuas en 387; Teodoreto, *Hist. relig.* 13.7: 1404CD, p. 103.

mediante la oración y, bendiciendo con una invocación a Dios el frasco de tierra que ella había llevado consigo, le dijo que se untara con ella. Siguiendo estas instrucciones, la mujer consiguió traspasarse a sí misma el amor de su marido e inducirlo a preferir el lecho legítimo.[25]

Más hacia el oeste, a lo largo de la costa de Cilicia en Seleucia (Silifke), encontramos, en el gran santuario de Santa Tecla que hay en las afueras de la ciudad (en Meryemlik), una figura todavía vibrante de asociaciones radicales, en proceso de ir quedando cubierta por el arrecife de coral que son las preocupaciones absolutamente mundanas y prácticas.[26] Heroína legendaria, Tecla había llegado a significar muchas cosas distintas para distintas personas. Su defensa de la propia virginidad la convirtió en un «monumento a la castidad perpetua» para las monjas de clausura, una silenciosa figura tutora con quien pudo identificarse Macrina.[27] Al mismo tiempo, la historia de los viajes temerarios con san Pablo sirvió de modelo para el autoexilio de Melania, lo cual permitió que sus admiradores la aclamaran como una «segunda Tecla».[28] Las mujeres ascéticas hacían el camino a pie desde Siria, ayunando durante todo el recorrido, para visitar su santuario.[29] Las aristócratas occidentales como Egeria —almas inquietas desencantadas de la apatía de su iglesia local— llegaban al santuario de Tecla y se embargaban de la dramática epopeya de su vida. Encontraban allí a muchos ascetas «renunciantes», hombres y mujeres, que habían imitado el modelo de Tecla según era ella conocida a través de las muchas versiones de su leyenda.[30]

25. Teodoreto, *Hist. relig.* 8.13: 1376D-1377A, p. 78.

26. Dagron, *Vie et miracles de Sainte Thècle*, pp. 55-139, es fundamental.

27. Isidoro de Pelusa, *Cartas* 1.87: PG 78: 214A; véase ahora Ruth Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Tekla-Traditionen*, Forschungen zur Kirchenund Dogmengeschichte 38, pp. 286-307.

28. Rufino, *Apología* 2.26.

29. Teodoreto, *Hist. relig.* 29.7: 1492C, p. 185.

30. Egeria, *peregrinatio* 22.2-23.6, en P. Geyer ed., *Itinera Hierosolymitana, Corpus Scriptorum Ecclesiastocorum Latinorum* 39, pp. 69-70. Véase la muy interesante propuesta de Henry Chadwick, *Priscillian of Avila*, pp. 166-167.

Sin embargo, la Tecla de los milagros cotidianos elude la esquiva y radical definición de su persona que contiene la *Vida*. Figura de obsesiva ambigüedad, aparecía en las visiones con sus atributos humanos velados por el resplandor «angélico» y vestida con una túnica que nunca era claramente masculina ni femenina.[31] Como el bienaventurado viviente, Afraates, Tecla ayudaba a las esposas maltratadas, aconsejándoles el jabón de su santuario como poción amorosa.[32] Ella demostró muchos menos escrúpulos que el estricto sacerdote ascético que recopiló sus milagros para ocuparse de las esperanzas y temores «vulgares y judíos» asociados con la esterilidad, el sexo y el embarazo.[33] Fuera del santuario, Tecla, la alocada muchacha virgen embrujada por el mensaje de Pablo, podía ahora ser invocada, en el día de su fiesta, para que impartiese su bendición a una jerarquía ordenada, en la que se esperaba que las mujeres de todas las clases se esforzaran por conservar la pureza propia de su condición:

> Que la viuda mantenga su afecto al marido difunto como si él hubiera vuelto a la vida. Que la esposa casada mate en su interior todo deseo de placer con otros. Que quienes se excitan con la fornicación moderen su fuego con el rocío del matrimonio.[34]

Muy al este de Antioquía, en Edesa y Nísibis (Urfa y Nusaybin), los himnos siríacos de Efrén el Sirio, que murió en 373, operaron como el equivalente de la retórica urbana de Juan Crisóstomo. Llenaban las basílicas de la ciudad con cantos de extraordinaria fuerza poética. La antigua institución siria de los Hijos e Hijas de la Alianza situaban grupos de ascetas continentes en el corazón de la congregación urbana: eran sus voces puras —y no la elocuencia ática de un predicador como Juan— lo que llevaba el mensaje ascético a los cabezas

31. *Vie et Miracles de Sainte Thècle* 14, Dagron, p. 328; véase en especial pp. 97-99.

32. *Ibid.* 42, p. 401; cf. 20, p. 345.

33. *Ibid.* 14, p. 326; véase pp. 131:135.

34. M. Aubineau, «Le panégyrique de Thècle attribué à Jean Chrysostome», pp. 352.

de familia casados.[35] Efrén miraba más allá de Edesa, la ciudad adoptiva, hacia los hombres de las montañas con la misma intensa admiración por estos lejanos héroes que sentían Crisóstomo y Teodoreto.[36] Pese a todo lo que admiraba su forma de vida, los himnos de Efrén dan también voz a las esperanzas y tragedias de los casados. Austeramente ascético,

> Era un hermoso espectáculo cuando se alzaba entre las hermanas [vírgenes], cantando una melodía de alabanza.[37]

> Efrén fue el mayor poeta de la edad de la patrística y, tal vez, el único poeta-teólogo a la altura de Dante.[38]

Sólo un gran poeta pudo haber hecho justicia a la elemental paradoja del cristianismo de la antigüedad tardía: la vida «angélica», la vida ascética, dependía para su propia existencia del rizoma silvestre que era la copulación y la maternidad. El matrimonio era la madre de la virginidad, con tanta seguridad como la sangre y la carne humanas de María habían dado vida humana al niño Cristo. Los casados tenían su parte en los beneficios de la vida «angélica», basada en la prioridad del vientre materno en la antigüedad:

> Yo tendré mi parte en tu alta visión.
> Porque te he llevado seguro en mi vientre,
> estaré protegida del fuego del infierno.
> Porque te traje a este mundo con dolor,
> con tus oraciones pasaré las estrechas puertas del Edén.
> Porque no te he retenido fuera del Paraíso recobrado en la [tierra,
> tendré mi parte en tu recompensa: el Paraíso celestial.[39]

35. Véase en especial R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syrian Tradition*, pp. 29-32, y la entrada Ephraem Syrus en *Theologische Realenzyklopädie* (Berlín: de Gruyter, 1982), 9:755-762; véase ahora Sidney H. Griffith, «Ephraem, the Deacon of Edessa, and the Chruch of the Empire», en T. Halton y J. P. Williman eds., *Diakonia: Studies in Honor of Robert T. Meyer*.

36. E. Beck, «Asketentum und Mönchtum bei Ephraem», pp. 356-361.

37. *Vida de Efrén* 31, citado en Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, p. 30, *n* i.

38. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, p. 131.

39. Efrén, *Himnos* 9.73-75, en Graffin trad., *L'Orient syrien* (1961) 6:241.

Las personas casadas descansarían en las laderas del Paraíso.

Efrén no era alguien que ignorase la carnicería del lecho conyugal. Su terrible precio exigía una recompensa:

> Allí encuentran su dulce reposo
> las esposas con los cuerpos rotos
> debido a la terrible maldición del embarazo,
> debido a los fuertes dolores del parto.
> Allí ven a los recién nacidos
> que enterraron con suspiros,
> alimentados como los corderos recién nacidos,
> en el fondo del frondoso jardín.[40]

En contraposición con estos versos, el idilio ático de Juan sobre la familia cristiana parece tan frígido como las figuras de mármol pulimentado del marido y la esposa que se alzaban, con formal armonía, sobre los sarcófagos de los griegos acomodados.

La yuxtaposición del mundo profano de los casados y la vida «angélica» de los ascetas era tan íntima en Siria debido, en buena medida, a la profundidad del abismo nacional que separaba al cristiano normal de tales «ángeles». El Espíritu Santo había descendido sobre ellos, dotando a sus cuerpos con un poder de otro mundo. Vivían una vida «a imitación de los ángeles». En la tradición siria, la «imitación de los ángeles» admitía gestos más coloristas que en el mundo griego. La pureza del cuerpo no era, como para Atanasio o para Gregorio de Nisa, un intenso eco platónico de una realidad espiritual eternamente lejana. En la mentalidad siria, lo espiritual y lo físico vivían codo con codo. Sólo un delgado velo separaba el mundo de lo visible de las realidades invisibles que brillaban debajo de su superficie. Era posible utilizar el cuerpo de un modo mucho más espectacular. El asceta podía confirmar, mediante una automortificación singularmente austera, la libertad material visible del cuerpo por encima de las

40. Adaptado de la hermosa traducción de R. Lavenant, *Éphrem de Nisibe: Hymnes sur le Paradis* 8.8, p. 98.

coacciones de la existencia humana normal. Al hacerlo de este modo, se pensaba que los ascetas habían tomado la energía vibrante de los ángeles a través de la cortina semitraslúcida que separaba a las celestiales legiones invisibles del mundo actual.[41] Investida por el Espíritu Santo, la carne humana podía hacer en la tierra lo que los ángeles hacían en el cielo.

Un ángel era un ser «vigilante».[42] Era un ser que se había liberado gracias a la constante conciencia de la presencia de Dios. Por el contrario, la comida y el trabajo determinaban la condición humana. El dolor de vientre y el trabajo agotador del campo separaban a la humanidad cargada de preocupaciones de los espíritus fogosos y despreocupados que se cernían tan cerca de la tierra:

> Los seres celestiales fueron creados junto [con las cosas terrenales], pero los primeros se alimentan de los rayos de la Divina Presencia, mientras que las segundas, si no trabajan, no comen.[43]

Evitar el trabajo y librarse de la servidumbre de los campos de labor, de ser menester mendigando, era demostrar que uno se había identificado con los seres «vigilantes» que se deleitaban en el amor de Dios. Era salirse de la categoría de lo humano, haciendo visible, entre los propios prójimos humanos, la libertad pavorosa de los ángeles.

De ahí la movilidad perturbadora que se asociaba con los monjes de Siria y la relativa facilidad con que, a diferencia de los monjes de Egipto, éstos aceptaban comida y protección de sus clientes seglares. A diferencia de los monjes de Egip-

41. Sobre esta diferencia de importancia crucial, véase Robert Murray, «The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology», Sabine MacCormack, «Christ and Empire, Time an Ceremonial in Sixth-Century Byzantium», p. 291. Sobre estas cuestiones tengo una especial deuda con los artículos anunciados y aún no publicados de la profesora Susan Ashbrook Harvey.

42. W. Cramer, *Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer*, pp. 68 y 97-98.

43. Rabí Abbahu citado en A. Levene, *The Early Syran Father on Genesis*, p. 127.

to, no tendían a concebir el desierto como la antítesis absoluta de la tierra habitada, en cuya inhospitalidad desolada el asceta debía esforzarse por mantenerse humano, ateniéndose a las pautas humanas del trabajo y la dieta. En Egipto, las versiones sirias de la «vida angélica» eran tomadas con humor ascético apacible. Juan el Enano había hecho saber en una ocasión a su compañero de celda que «me gustaría estar libre de todas las preocupaciones, como los ángeles, que no trabajan pero incesantemente ofrecen culto a Dios».

Una semana en el desierto egipcio había sido suficiente para él. Pronto estuvo de vuelta, llamando a las puertas de sus compañeros. «Ángel» alicaído, se supuso que Juan había aprendido la lección: «Eres humano y has de trabajar para comer».[44]

En Siria, en el fondo del entendimiento de los hombres se encuentra una imagen del desierto sensiblemente distinta. Se remonta más allá de un milenio hasta la historia de Gilgamesh y Enkidu. El desierto era el lugar donde los hombres y las bestias antaño se habían entremezclado en un estado de libertad presocial.[45] Como consecuencia, muchos ascetas se contentaban con recobrar ese estado, viviendo con una libertad angélica que recordaba la de las bestias, ascendiendo por las laderas de las montañas, a pastar junto con las ovejas a base de hierbas naturales.[46]

De todos los límites restrictivos que definían la sociedad asentada, el que se interponía entre los sexos era el más evidente. De ahí que también pudiera demostrarse que se desvanecía en una vida que persiguiese imitar a los ángeles. La sociedad siria estaban tan hondamente preocupada por la segregación de las mujeres como lo estuviera cualquier otra región del Oriente cristiano.[47] Pero era precisamente rompien-

44. *Apophthegmata Patrum*, John Colobos 2: PG 65:204D-205A.

45. Elena Cassin, «Le semblable et le différent», en *Hommes et bêtes*, L. Poliakov ed., pp.117-120.

46. Sozomeno, *Hist. ecle.* 633.

47. Al parecer, sólo en Siria fueron las mujeres específicamente ordenadas diaconisas para que los clérigos varones no tuvieran ningún contacto con las mujeres en los rituales del bautismo: A. Martimort, *Les diaconesses*,

do esta impuesta barrera como la libertad asociada con la existencia angélica podría hacerse visible con máximo efecto. En Siria y en las regiones afectadas por el estilo del ascetismo sirio, circulaban historias acerca de mujeres que habían conseguido perder su identidad sexual. Éstas habían reducido sus cuerpos a una «indeterminación» angélica mediante el ayuno prolongado. Se habían cortado los cabellos. Habían adoptado ropas masculinas, para así poder vagar libremente por todas partes del mundo habitado.[48] Una mujer tuvo ocasión de convertirse en ermitaño estilita, instalándose encima de su columna en las afueras de Amaseia, en el Ponto.[49]

Libre, gracias a este procedimiento drástico, de los rasgos habituales de la servidumbre humana, el asceta, cualquiera que fuese su sexo, era un signo vivo del poder de Dios colocado entre los hombres. Las muchedumbres salían en tropel para echar un vistazo a san Simeón encaramado en su columna de veinte metros de altura sobre el promontorio montañoso de Telnesin. Una figura con los brazos extendidos para rezar, el cuerpo maltrecho de Simeón era una imagen viva del poder del Crucificado.[50] Había sido enviado a los hombres por Dios, «para despertar al mundo del profundo letargo en que dormía».[51]

No es sorprendente que unos signos vivos de naturaleza tan pintoresca fueran vistos como exóticos y amenazadores por los cristianos menos afines a sus mensajes espirituales ca-

---

pp. 31-71 y 126-131. Véase en especial Susan Ashbrook Harvey, «Women in Early Syrian Christianity», en A. Cameron y A. Kuhrt eds., *Images of Women in Antiquity*, pp. 295-298.

48. Evelyne Patlagean, «L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de sainteté féminine à Byzance», pp. 605-607 y 615-617. Sebastian P. Brock y Susan Ashbrook Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, ofrece ahora una colección de textos con traducción, comentario y magistral introducción.

49. *Studies Pontica* 3, J. G. C. Anderson, F. Cumonts y H. Gregoire eds., inscripción 134, p. 146.

50. H. J. W. Drijvers, «Spätantike Parallelen zur altchristlichen Heiligenverehrung unter besonderer Berücksichtigung des syrischen Styliten-Kultes», pp. 65-75.

51. *Vida de Simeón Estilita*, p. 622; traducción de F. Lent, *Journal of the American Oriental Society* (1915) 35:184.

racterísticos. Las especulaciones sobre los efectos precisos del Espíritu Santo en el corazón y sobre la entidad de las transformaciones a que daba lugar en las personas normales el descenso del Espíritu sobre los ascetas inquietaban a los obispos de las regiones vecinas. Los monjes sirios conocidos por mesalianos —hombres de oración, de la palabra siria para «rezar»— provocaron una genuina alarma a finales del siglo IV y durante el V. En Asia Menor, los colegas más estrictos de Basilio y de Gregorio de Nisa, y en Antioquía el obispo Flaviano, el superior de Juan Crisóstomo, estaban convencidos de que los grupos de monjes «mesalianos» que de vez en cuando atravesaban sus ciudades eran la punta de lanza de un movimiento subversivo generalizado.[52] Sostenían que los monjes mesalianos habían enseñado a hombres y mujeres que la oración constante podía hacer descender al Espíritu Santo sobre el creyente en una medida mucho mayor que la que se garantizaba al cristiano normal con el bautismo. Un profundo pesimismo parecía ser lo esencial de esta concepción. Se acusaba a los mesalianos de insinuar que lo que se recibía del Espíritu Santo en el rito del bautismo no era suficiente para salvar de sí mismos a hombres y mujeres. Las raíces del mal estaban demasiado arraigadas en el corazón.[53]

Únicamente la intervención posterior del Espíritu, hecho descender mediante la oración y la continencia, podía terminar de apagar el espíritu de rebelión que había latente en el meollo de la persona humana. Sin la posesión completa del Espíritu, el corazón seguía siendo depositario de impulsos

52. J. Gribomont, «Le dossier des origines du messalianisme», en J. Fontaine y C. Kannengiesser eds., *Epektasis, Mélanges offerts au cardinal J. Danielou*, es un resumen claro; véase ahora R. Staats, «Messalianerforschung und Ostkirchenkunde», en W. Strothmann ed., *Makarios-Symposium uber das Böse*. Sobre las *Homilías espirituales* y las *Cartas* del pseudo-Macario, ahora atribuidas a Simeón de Mesopotamia, véase H. Dörries, *Die Theologie des Makarios Symeon*; y V. Desprez, *Pseudo-Macarie: Oeuvres spirituelles* 1, pp. 32-47 y 57-62.

53. Condenación que más tarde cita a Timoteo de Constantinopla, de *receptione haereticorum:* PG 86: 48B; Teodoreto, *Haer. fab. comp.* 4.11: PG 83: 429B. El bautismo meramente «afeitaba» los pecados, dejando las raíces de las que volverían a crecer. Véase K. Ware, «The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk».

por descubrir, de los que el deseo sexual era el más tenaz. Podía estallar en cualquier momento y humillar al devoto con extravagantes fechorías: un hombre que antaño había sido torturado por su fe, señalaba un escritor, fue luego seducido por la virgen consagrada que le llevaba la comida a la prisión.[54] La disciplina monástica sobre la que escribía Basilio y las obras pías sobre las que predicaba Crisóstomo parecían estar amenazadas. Se decía que los mesalianos despreciaban ambas cosas por igualmente irrelevantes: en comparación con la llama del amor de Dios que ardía como una alta fiebre en el corazón, estas acciones eran cuestiones superficiales sin la menor importancia.[55]

La imagen de los mesalianos que se hicieron los obispos griegos de finales del siglo IV y comienzos del V decían más sobre las angustias de los autores que sobre hombres y mujeres de verdad. El mundo situado al este de Antioquía no era un «salvaje oeste» espiritual. Las obras del Espíritu podían adoptar formas singularmente humanas. Donde mejor apreciamos esto es en una colección anónima de sermones conocida por el *Libro de los grados*. Su autor tal vez fuese un contemporáneo de Juan Crisóstomo y Efrén. Fue un personaje más marginal que ellos, pero su perspectiva es reveladora. *El Libro de los grados* adoptó la forma de alocuciones dirigidas a ascetas que bregaban por una vida perfecta.[56] Teniendo en cuenta toda su insistencia en la necesidad de buscar los dones del Espíritu, el autor contemplava con ojos singularmente serenos a los cabezas de familia casados de su entorno. En realidad, lo que él les exigía no era tan distinto de lo que Juan había deseado de los padres de familia de Antioquía. Estaba dispuesto a admitir que ellos poseían los «primeros frutos del Espíritu», conferido a ellos por el bautismo. Vivían la vida de los «justos».[57] Abrían

54. Ps.-Macario, *Homilías* 15.49 y 27.25: PG 34: 608B y 704D.

55. *Ibid.* 9.9: 537A; véase la condena de este punto de vista en Nilo de Ancira, *de voluntaria paupertate:* PG 79: 907A.

56. M. Kmosko ed., *Patrologia Syriaca* 3. Véase en especial A. Guillaumont, «Situation du *Liber Graduum* dans la spiritualité syriaque».

57. *Liber Graduum* 1.4: 18/19 (los pares de columnas remiten al texto en siríaco y la paralela traducción latina).

sus casas a los pobres las noches de invierno; las familias más pobres incluso se juntaban en grupos de cinco para reunir limosnas.[58] Rezaban cinco veces al día.[59] Personas solemnes y decentes, se dirigían a sus amigos y vecinos cristianos con amable conciencia ceremonial, sin olvidarse nunca de usar con todos la fórmula correcta de tratamiento.[60]

A pesar de todo esta benévola tolerancia, el autor del *Libro de los grados* contemplaba el mundo habitado de los cristianos «justos» como si lo viera desde la cima de una montaña. Miraba hacia abajo desde la gran altura de un corazón completamente abierto al Espíritu. Los «perfectos», los «discípulos del amor», eran distintos de los «discípulos de la justicia». Para ellos no había fronteras, ni categorías sociales, ni objetos que evitar. Para ellos nada era impuro.[61] Ellos no hacían juicios: cuando un monje de la Siria oriental se instaló en Egipto, vio a un colega que hacía el amor con un muchacho, y todo lo que dijo fue: «Si el Dios que los creó no los ha quemado hasta consumirlos, ¿quién soy yo para acusarlos?»[62]

No imponían ningún castigo: por ejemplo, no exterminaron a sus lunáticos locales, como tendían a hacer los cristianos «justos».[63] Veían, con una claridad bastante poco habitual en los romanos tardíos, que la guerra era una consecuencia de la maldad humana y que ninguna guerra había sido deseada a los hombres por Dios. De donde se deducía que ninguna guerra podía reclamar la bendición de Dios; y esto en una época en que el gobierno romano de Oriente había comenzado a poner el signo de la cruz en las monedas, para simbolizar su victoria en las campañas contra Persia.[64] Ellos eran capaces de atravesar, con los ojos limpios de los niños pequeños, los tabiques que encerraban a los justos. Podían penetrar

58. 13.3 y 7.2: 311/312 y 147/148.
59. 7.19:181/182.
60. 13.9: 311/312 y 16.2: 389/390.
61. 19.28: 501/502 y 4.5: 93/94.
62. 22.3: 630/640 y *Apophthegmata Patrum*, Juan de Persia 1: PG 65: 236C.
63. *Liber Graduum* 7.15: 173/174 y 22.3: 639/640.
64. 9.6: 215/216 y 22.7: 649/650; véase K. Holum, «Pulcheria's Crusade A. D. 421-22 and the Ideology of Imperial Victory».

en ciudades lejanas.[65] La atmósfera de la ciudad no les era letal. Henchidos del Espíritu, sentían tan poca vergüenza ante la grosera irreverencia de la vida urbana como sentiría un niño en un burdel.[66] Incluso eran capaces de estar en el teatro sin conmoverse.[67]

En el siglo VI, esta tradición dio lugar a los «locos santos» de la piedad cristiana oriental. Simeón de Emesa entraba en la sección de mujeres de los baños públicos, absolutamente desnudo, con la túnica enrollada en la cabeza como un turbante; y bailaba la jiga con sus conciudadanos en la taberna del lugar.[68] En un momento en que los cristianos normales de Siria, celosos «discípulos de la fe», habían provocado una oleada de violencia entre ciudades al destruir los templos de las aldeas paganas, sólo la serena franqueza de estos apacibles vagabundos, los «discípulos del amor», podía confiar en vencer a los incrédulos.[69]

> Cuando veas un loco que no demuestre ningún respeto por sí mismo, no posea casa, ni esposa, ni propiedades, ni lleve más ropa que su túnica, ni tenga otra comida que la que es capaz de ganarse día a día. Cuando lo veas hablar con cuantos se le acercan, sin encolerizarse porque le hagan burla... Entonces di: Ésta es la vida que me corresponde.[70]

El autor del *Libro de los grados* sabía que se estaba dirigiendo a una minoría en peligro de ser marginada.[71] Pero los temas de sus sermones tocaban preocupaciones que eran comunes a todos los ascetas cristianos, tanto del mundo griego

65. *Liber Graduum* 19.31: 505/506.
66. 15.4: 343/344.
67. Ps.-Macario, *Homilía* 15.8: 581A.
68. Leoncio de Nápoles, *Vida de Simeón el santo loco*, en A. J. Festugière y L. Ryden eds., *Léonce de Néapolis: Vie de Syméon le Fou*, pp. 81-83 y 135-136; véase J. Grosdidier de Matons, «Thèmes d'édification dans la "Vie d'André Salos"».
69. *Liber Graduum* 14.3: 329/330: véase Libanio, *Oratio* 30.8-13, sobre los populachos violentos dirigidos por monjes: ¡claramente no los «discípulos del amor»!
70. *Liber Graduum* 16.7: 401/402.
71. 19.11 y 31: 471/472 y 507/508 y 30.4: 809/810.

como del mundo que hablaba siríaco. En toda esta tradición, en sus distintas formas, los seres humanos han sido considerados capaces de recuperar en alguna medida el estado angélico de Adán en un Paraíso perdido hace mucho tiempo. Y la recuperación del Paraíso no podía consistir en un logro aislado de ninguna perfección individual. Recobrar el estado de Adán era mirar con ojos renovados el estado actual de la sociedad humana. Tanto si adoptaba la forma del vínculo sombrío entre matrimonio y muerte de Gregorio de Nisa, de la temprana idealización por parte de Juan de la quietud inmensa de los últimos días, en su obra *Sobre la virginidad*, o bien de la sensación de que quienes llevaban una vida «a imitación de los ángeles» en los montes de Siria desafiaban la servidumbre humana, lo que estos hombres creían que necesitaban explicar no era tanto la debilidad actual del cuerpo individual; más bien se trataba de la dislocación trágica de la sociedad del presente en su conjunto, siempre movida a avanzar por el temor a la muerte y condenada a las largas labores de la agricultura. La vida establecida quedaba de por sí bajo un signo de interrogación. La humanidad había caído de un estado de libertad angélica en la inextricable compulsión de la sociedad.

Según el autor del *Libro de los grados*, Adán cayó porque había mirado lo que lo rodeaba en el Paraíso con codicia ferviente por la tierra. Había deseado poseer aquel suelo rico. Había deseado, con la propiedad, sustituir a Dios como Creador. Se había puesto a la tarea, creando la riqueza económica mediante el trabajo, y había deseado acumular la riqueza material de la progenie con la copulación.[72] Había abandonado la contemplación de Dios para edificar la sociedad que ahora conocemos, una sociedad gobernada por las férreas coacciones de la «ley de Adán».[73] En una ocasión en que un hombre santo permitió que sus ojos se apartaran de la página santa para contemplar a los campesinos que cultivaban la tierra en el rico valle de Tel ʿAde, se impuso a sí mismo una penitencia

72. 15.2 y 6: 339/340 y 347/348; cf. 21.2: 589/590.
73. 26.2: 759/760.

cruel: pues se había permitido ser tentado por la mirada fatídica de Adán.[74]

Los justos podían vivir decentemente en esta sociedad siguiendo el código sencillo del Adán caído: cultivando sus campos, haciendo el bien a sus correligionarios, preocupándose por los cristianos pobres de la localidad. Dios, que había demostrado su piedad por Adán al permitirle que viviera según esta ley, no les negaría su premio a los justos. Pero para aquellos que habían sido los primeros en recuperar los ojos de Adán henchidos de Espíritu, el mundo social del presente, las estructuras sociales de la ciudad, de la aldea y de la familia, tenían que parecerles para siempre algo inexplicablemente extraño. El poder de la «época actual», puesto de manifiesto en el estado agobiante de la sociedad organizada, y —aunque sólo tangencialmente— el estado de la sexualidad humana era lo que los cristianos orientales más serios se esforzaban en explicar.

No todos los cristianos estaban acostumbrados a pensar en términos tan drásticos. Para finales del siglo IV, por primera vez en la historia de la Iglesia primitiva, las provincias lejanas de Occidente que hablaban latín —África, Italia y Galia— adquirieron fama merecida. Era la época de Ambrosio, de Jerónimo y, un poco después, la del gran Agustín. Pasando al Occidente, encontraremos un mundo muy distinto. Era un mundo que, en principio, sabía poco sobre el desierto. En Milán, en Roma y en Cartago, la relación de la Iglesia católica con la sociedad que la rodeaba era llamativamente distinta de la que prevalecía en Egipto, en Capadocia, en Antioquía y en Siria. Las estructuras de la sociedad occidental planteaban problemas sociales muy distintos a los dirigentes de la Iglesia católica. Una relación muy distinta entre los clérigos y los seglares había surgido dentro de la propia Iglesia. En muchos centros influyentes del mundo latino, el movimiento ascético adoptó rápidamente formas que dieron menos relieve a la pausada sabiduría de los Padres del Desierto y rehuyeron la libertad «angélica» que defendían los monjes sirios. Inclu-

74. Teodoreto, *Hist. relig.* 4.6: 1344CD, p. 52.

so los latinos que se sentían más atraídos por la continencia y la vida monástica sostenían opiniones sobre la relación entre la Iglesia y la sociedad, y sobre los límites de la persona, que contrastaban con las aceptadas por los egipcios, los griegos y los sirios. Agustín escribió sus ultimísimas palabras en Hipona, en 430, defiendo una exégesis de la caída de Adán y Eva notablemente distinta de cualquiera de las que hemos visto hasta ahora, en las regiones orientales del mundo cristiano. Dos generaciones asombrosamente creativas de la cristiandad del Occidente latino aseguraron que las preocupaciones de los Padres del Desierto, de Gregorio de Nisa, de Crisóstomo y de Efrén el Sirio siempre aparecen como si nos hablaran desde el otro lado de un gran abismo, mientras que las actitudes hacia la sexualidad y la sociedad de Ambrosio, de Jerónimo y, sobre todo, de Agustín siguen dando la sensación, para bien o para mal, de que aún circulan por el torrente sanguíneo de los europeos occidentales. Por lo tanto, con estos tres autores latinos acabaremos nuestro libro.

TERCERA PARTE

De Ambrosio a Agustín: la creación de la tradición latina

17. *Aula Pudoris: Ambrosio*

A finales de la década de 340, un muchachito, hijo de un prefecto pretoriano, crecía en Roma junto a su madre viuda. Marcelina, la hermana mayor del joven Ambrosio, ya había pasado a ser una virgen consagrada. Vivía en casa, con su madre, a la manera de tantas «hijas de Jerusalén» que había por todo el Mediterráneo. Pero este hogar era un palacio romano, asiduamente visitado por los clérigos:

> Solía ver a los miembros de su familia —su hermana y su madre— besando la mano de los obispos y le ofrecía en broma su mano [a la dama de compañía de Marcelina] y le decía que debía hacer lo mismo con él; pues... iba a ser obispo.[1]

Treinta años después, Ambrosio regresó al palacio de su familia. Obispo ahora de Milán (desde 374), ofreció una vez más la mano a la dama de compañía: «Tal como te dije, estás besando la mano de un obispo».[2]

Este incidente pone al descubierto un rasgo peculiar de los cristianos italianos de clase alta. Italia era una región intensamente conservadora y poco cristianizada. El culto pagano activo siguió formando parte de la vida pública hasta las últimas décadas del siglo IV. La carrera pública exponía a los cristianos de clase alta al olor del altar de los sacrificios y, por lo menos en Roma, al hedor de la sangre de los combates de

1. Paulino, *Vida de Ambrosio* 4, en F. R. Hoare trad., *The Western Fathers*, p. 151.
2. *Ibid.* 9, p. 155.

gladiadores. En las familias paganas, los hijos continuaban la religión de sus padres en público, mucho después de que sus madres y esposas hubieran metido el cristianismo dentro del hogar.[3] Como deseaban permanecer en la vida pública, los cristianos nobles no tenían interés en comprometerse ni prematura ni exclusivamente con los intereses y controles de la Iglesia. Se contentaban con ser catacúmenos y aparecer irregularmente, si acaso, por la iglesia.[4] Muchos preferían posponer el compromiso definitivo del bautismo todo lo que fuera posible. A finales de la década de 420, Agustín todavía tuvo que escribir a un patricio cartaginés, Firmo, incitándolo a que aceptara el bautismo como cristiano. Firmo ya había leído más literatura cristiana que su esposa; pero sólo ella disfrutaba de la intransmisible esperanza de salvación que confiere el bautismo que abre las puertas de Iglesia católica:

> Ay Firmo, tan poco firme de propósitos... Ay vosotros los hombres, que teméis todos a las cargas que os impone el bautismo. Sois fácilmente derrotados por vuestras mujeres. Castas y devotas de la fe, su presencia en grandes cantidades es la que hace que la Iglesia crezca.[5]

Como consecuencia de este desequilibrio, las familias italianas de clase alta fueron sorprendidas por la nueva y enérgica alianza entre las mujeres nobles y los clérigos cristianos. Esta alianza dio su hálito característico a la literatura del Occidente latino en la época de Ambrosio y Jerónimo. Si bien se puede leer toda la obra de Basilio de Cesarea sin tener presente, ni por un momento, que tenía una hermana, y mucho menos sospechar que esa hermana no era otra que la gran Macrina, tenemos noticia de algunas de las más heroicas confrontaciones de Ambrosio con los emperadores en Milán únicamente gracias a que se las contó por escrito con gran detalle a Marcelina, «mi dama, mi hermana, más querida para

3. Peter Brown, «Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy», en *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, pp. 172-177.

4. Por ejemplo, *Concilio de Elvira*, canon 45.

5. Agustín, *Epistula* 2*. 4.1-7 y 7.4, en J. Divjak ed., *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinarum* 88, pp. 11-12 y 14; Cartas 1*-29*, pp. 64--66 y 74.

mí que la vida y que mis propios ojos».[6] Pues fue a través de Marcelina como Ambrosio eligió hablarle a Roma.

En Italia, el desierto era casi desconocido y los lugares sagrados eran un sueño lejano, sólo al alcance de los más emprendedores o de los pocos descontentos. No eran muchos los que seguían el ejemplo heroico de Melania.[7] El *cubiculum*, la alcoba interior de la casa cristiana acomodada, santificada por la presencia de mujeres consagradas como Marcelina, su dama de compañía y demás protegidas, era el único «desierto» que Ambrosio pudo conocer mientras se iba haciendo hombre, en las décadas de 350 y 360.[8] Solamente en estos lugares recluidos, el cristiano latino podía esperar encontrar una santidad profunda. Las vírgenes consagradas introducían en las familias y en las basílicas cristianas un aliento de inmortalidad: estas mujeres graves eran como «jardines cargados del perfume de las flores, como santuarios rebosantes de culto solemne, como altares que sus sacerdotes tocaban con santo pavor».[9]

No debemos subestimar el impacto que tuvo en la sociedad latina un movimiento ascético cuyos principales exponentes y patronos eran mujeres de noble cuna. A diferencia de las familias austeras y populosas de Capadocia, los romanos del siglo IV eran muy reacios a separarse de sus hijas. Entre las familias senatoriales de Roma, las mujeres nobles conservaban el orgullo de ser vientres fértiles. Anicia Faltonia Proba era proclamada en su epitafio «esposa de cónsul, hija de cónsul, madre de cónsules».[10] Proba fue una mujer «gracias a cuyos fértiles alumbramientos se engrandeció el poder de Roma».[11]

6. Ambrosio, *Carta 22: Patrologia Latina* 16: 1062B = 77, en M. Zelzer ed., C.S. E. L. 82: 126.

7. Véase en especial E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, pp. 128-154.

8. *De institutione virginis* 1.7: PL 16: 307A: la alcoba representa la vida interior; Jerónimo, *Carta* 107.7: PL 22: 874; Pelagio, *ad Demetriadem* 22: PL 30: 37.

9. Ambrosio, *de virginibus* 2.2.18, E. Cazzaniga ed., p. 42; PL 16: 223A.

10. H. Dessau, *Inscriptiones Latinae*, 1269, 1: 283.

11. Claudiano, *Panegyricus Probino et Olybrio consulibus dictus* 193-194.

La virgen consagrada, por el contrario, renegaba de ese orgullo. Al morir Simplicia, una monja romana de mediana edad, todo lo que fue menester decir de ella es que «no puso empeño en tener hijos, aplastando con sus pies las acechanzas del cuerpo».[12]

Ambrosio recordaba a una muchacha romana que se había precipitado sobre el altar y, en presencia del obispo, se había envuelto la cabeza con el paño del altar a manera de velo, había suplicado su protección y que la consagrara como virgen de la Iglesia. En el silencio consternado que siguió, un pariente gritó:

> «¿Crees tú que si tu padre viviera te habría permitido que te quedaras soltera?» «Quizá murió», replicó la muchacha con irritación, «para que nadie se interpusiera en mi camino».[13]
>
> Conquista primero la lealtad de la familia, muchacha mía: si ganas la familia, ganas el mundo.[14]

Cristiano o pagano, estas eran palabras verdaderamente estremecedoras para cualquier romano que las oyese.

Lo que hacía que estos incidentes constituyeran materia de grave preocupación pública era el hecho de que la mayoría de estas mujeres jóvenes eran hijas de madre viuda.[15] Actuaron como lo hicieron después de la muerte del padre, en un momento en que el control del varón sobre las mujeres de la familia había desaparecido. En semejante momento de su vida, una mujer madura podía encontrarse con una fortuna

12. *Année épigrephique* (1980) n.° 138, p. 40.

13. Ambrosio, *de virginibus* 1.11.65-66, Cazzaniga ed., pp. 33-34; PL 16:218AC.

14. *Ibid.* 1.11.63, p. 32: 217B.

15. *De virg.* 1.10.58, p. 30: 216A. Las viudas, que deberían haber sido quienes alentaran a sus hijas, las mantuvieron alejadas de sus sermones. Juliana de Florencia era la viuda ideal: *Exhortatio virginitatis* 2.10-12 y 8.55; PL 16: 355A y 368A; véase en especial F.E. Consolino, «Dagli "exempla" ad un esempio di comportamento cristiano». Eusebio de Bolonia se salió de lo corriente al ofrecer a su propia hija: *de institutione virginis* 1.1: 319A. Ella se llamaba Ambrosia, y bien pudo ser concebida o mantenida con vida gracias a las oraciones de Ambrosio, y había sido consagrada por esta razón.

considerable a su disposición y tenía libertad para utilizarla a su gusto. Las mujeres ascéticas eran mujeres con medios propios sustanciales. El trabajo manual, incluso el más suave, era desconocido en las habitaciones interiores consagradas de Italia.[16] De la virgen de clase alta se esperaba que fuese «poderosa en ingresos, una madre para los pobres».[17]

El impacto que tuvo la mujer ascética de clase alta en la Iglesia latina fue con mucho desproporcionado para su número. Ésta era una Iglesia que necesitaba desesperadamente patronos laicos. Pocas iglesias provinciales poseían propiedades extensas: dependían de regalos intermitentes, en dinero contante y en objetos preciosos, que pudieran hacerles estas mujeres nobles. Al pasar por Tagasta, en Numidia, como una refugiada procedente de Roma, la joven Melania, la nieta de la gran Melania, dotó a su iglesia con unos

> ingresos así como unas ofrendas en forma de tesoros de oro y plata, así como valiosos velos, de manera que esta iglesia, que antes había sido muy pobre, ahora despertaba la envidia de otros obispos de la provincia.[18]

Sin la riqueza y la tenacidad de Melania la Vieja y de Paula, las iniciativas monásticas y eruditas de Rufino y Jerónimo en Tierra Santa habrían sido inconcebibles.[19] Al ser distribuidoras de riqueza y mecenas de determinados escritores, las mujeres latinas aristócratas actuaron como árbitros de la vida

16. Véase en especial Y. M. Duval, «L'originalité du *de virginibus* dans le mouvement ascétique occidental: Ambroise, Cyprien, Athanase», en Duval ed., *Ambroise de Milan: xvième centénaire de son élection épiscopale*, pp. 56-58. Los padres podían amenazar con negar a las muchachas su parte de la herencia: *de virg.* 1.11.62, p. 31; 217A.

17. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*, 1700, 1:330, sobre Maulia Dedala, la hermana del prefecto pretoriano y cónsul Manlio Teodoro y cliente íntima de Ambrosio: véase Peter Brown, *The Cult of the Saints*, p. 37, y P. Courcelle, «Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin».

18. *Vida de Santa Melania la Joven* 21, en D. Gorce ed., *Vie de Sainte Mélanie*; Elizabeth A. Clark, *The Life of Melania the Younger*, p. 44, una traducción y un comentario inapreciables.

19. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*, pp. 138-141.

intelectual en una medida que no tiene parangón en el Oriente griego.

A todo lo ancho del Imperio, las clases gobernantes estaban alarmadas por esta nueva evolución. El caso de Olimpia en Constantinopla no fue único. Muchas mujeres pertenecientes a la aristocracia amenazaban con ceder sus riquezas a los clérigos y los monjes.[20] En la sociedad romana, las más importantes transferencias de riqueza siempre se habían producido a través de la herencia: frecuentando los palacios de las mujeres devotas, los sacerdotes se sumaron a la tradicional caza romana de las donaciones de quienes no tenían hijos.[21] En la Italia de Ambrosio, los tratados sobre la virginidad ya no exhortaban a practicar una piedad recogida. Estaban escritos con vistas a cambiar la opinión de las clases altas: se proponían convencer a emperadores, a prefectos y a gobernadores provinciales de que permitieran que las viudas y las vírgenes acaudaladas continuasen dedicadas a la Iglesia y tolerasen la desviación de parte de las riquezas de las grandes familias, a través de estas mujeres, hacia causas pías.[22] Ningún autor latino vio las implicaciones de esta nueva situación con mayor claridad que Ambrosio. La noción de virginidad le servía de caja de resonancia. Al predicar sobre la virginidad, y sobre todo al afirmar la virginidad perpetua de María, Ambrosio puso resonantemente en claro cuál era la posición que deseaba que la Iglesia católica ocupara en los territorios occidentales del Imperio.

Aunque él procedía de una familia de senadores, Ambro-

20. Jill Harries, «Treasure in Heaven': Property and Inheritance among Senators of Late Rome», en Elizabeth M. Craik ed., *Marriage and Property*, pp. 54-70.

21. Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations*, pp. 101-102; Brent D. Shaw y Richard P. Saller, «Close-Kin Marriage in Roma Society?», pp. 438-439.

22. *Codex Theodosianus* 16.2. 20, 27 y 28: una serie de leyes que prohíben los legados de las viudas a la Iglesia. Estas restricciones fueron una fuente de pesar para el clero: Ambrosio, *Carta* 18.14; P. L. 16:1017C = 73, p. 42; Jerónimo, *Carta* 52.6: P. L. 22: 532. Ambrosio decía que él tenía buen cuidado en evitar esas transferencias: *de officis* 3.9.58: PL 16: 171 A; *Carta* 82.7: 1333C = 24, p. 173.

sio no era meramente un grande romano. Pertenecía a la clase más insegura e interesante de jóvenes nobles que aspiraban a entrar en el servicio imperial porque necesitaban poder y disfrutaban teniéndolo. Llegó a Milán como gobernador de Liguria poco después del año 370, y ya era un hombre experimentado a mediados de la treintena.[23] Cuando fue proclamado obispo, en octubre de 374, en la principal basílica de la ciudad, un gran edificio que acogía a unas tres mil personas,[24] su primera reacción puso de manifiesto su excentricidad personal. Deseaba apartarse a una vida de retiro espiritual.[25] Atrapado entre dos exigencias conflictivas, la del servicio público al Imperio y, ahora, a la Iglesia, su respuesta automática consistió en suprimir su *persona* pública, de un modo muy similar a como lo había hecho un siglo antes el Rogaciano de Plotino. Los recuerdos de los grupos de estudio filosóficos, como el que se había reunido alrededor de Plotino en Roma, habían sido un elemento de la cultura de Ambrosio durante su temprana carrera de senador.

Su poco habitual formación filosófica proporcionaba a Ambrosio una ventaja única: a diferencia de la mayor parte de sus contemporáneos latinos de clase alta, leía griego: Filón, Orígenes, incluso Plotino (si bien únicamente en los extractos cristianos «predigeridos»), y los sermones de sus grandes contemporáneos de Capadocia, le eran accesibles directamente por una biblioteca como pocos occidentales podían poseer.[26] A diferencia de Gregorio de Nisa, Ambrosio no uti-

23. Ambrosio era probablemente un protegido de Petronio Probo, un noble conocido por su afán de poder: Paulino, *Vida de Ambrosio* 8; véase en especial John Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court*, pp. 37-38.

24. Richard Krautheimer, *Three Christian Capitals: Topography and Politics*, p. 76.

25. Paulino, *Vida de Ambrosio* 7.

26. El descubrimiento de las fuentes que alimentaron el pensamiento de Ambrosio constituye uno de los grandes logros de los estudios franceses de patrística en la posguerra: véase en especial Hervé Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*; P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, pp. 106-138 sobre Ambrosio y Plotino; y el ejemplar estudio de Goulven Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, en especial pp. 61-71 sobre Plotino.

lizó sus extensas lecturas para alimentar una teología contemplativa. La espiritualidad singularmente austera que extrajo de sus lecturas griegas le proporcionó, por otra parte, la disciplina personal que necesitaba para una vida decididamente pública.

Ambrosio era un hombre profundamente preocupado por la función de la Iglesia católica dentro de la sociedad romana. Estaba dominado por la necesidad de reforzar la posición de la Iglesia como cuerpo sacro inviolable, en posesión de una autoridad indiscutible, puesto que era de origen divino. Lo que más lo enfurecía era la cobardía del clero. Pertenecía a la joven generación de defensores militantes del Credo de Nicea, que estaban convencidos de que sus obispos habían consentido en ser amedrentados y seducidos por el formidable aparato «arriano» y antiniceno de Constantino II. El deseo de congraciarse con los poderes existentes, rindiendo por lo tanto la verdad católica a los oscuros poderes del «mundo», habían sido una calamidad para la Iglesia latina.[27]

Desde 374 hasta su muerte en 397, Ambrosio entendió que ésta era su obligación como obispo de Milán: poner de manifiesto, en el mismísimo umbral de la corte imperial desde la que se gobernaba buena parte de la Europa occidental, la antítesis inflexible planteada entre la Iglesia católica verdadera y sus múltiples enemigos, lo cual había sido un elemento esencial de la retórica de los cristianos latinos desde los tiempos de Tertuliano y Cipriano. Proponía una visión del mundo caracterizada por nítidas antítesis y límites rigurosos. A cambio de su obediencia a los mandamientos de la Iglesia, propuso a los emperadores el sugestivo milagro de una sociedad romana occidental conjuntada por la lealtad indivisible a una causa única y poderosa, la de Cristo y su auténtica Iglesia católica. Era una visión del mundo severa y a la defensiva; pero captaba sobradamente el estado de ánimo de la Italia septentrional de las décadas de 380 y 390, después del desmoronamiento de la frontera del Danubio y de una serie de

27. Ambrosio, *Expositio in Evangelium secundum Lucam* 5.71, en M. Adriaen ed., *Corpus Christianorum*, 14:159; PL 15: 1740C.

guerras civiles que habían sumido a la región en un estado de movilización permanente.

Debemos tener siempre presente esta característica de Ambrosio, incluso cuando estudiemos los aspectos en apariencia más íntimos y resguardados de su pensamiento. Nos estamos ocupando de un hombre cuyo mundo imaginario era un sistema flexible, desarrollado a través de una serie de fuertes antítesis: cristiano y pagano, católico y herético, verdad bíblica y especulación «mundana», Iglesia y *saeculum*, alma y cuerpo.[28] Toda tentativa de suprimir una antítesis, de abrir una brecha en la frontera, hasta los detalles más humildes de la vida de las ciudades pequeñas, como la tolerancia natural frente a los matrimonios mixtos en las estribaciones de los Alpes,[29] tenía el efecto de hacer que todo el resto vibrara en su pensamiento. Ser cristiano católico consistía en mantener estas antítesis como algo absoluto: admitir «mezclas» era «contaminar» el propio cuerpo de uno y el de la Iglesia. Quebrantar cualquier límite era coquetear con la antigua vergüenza del varón romano: era «volverse blando», ser «afeminado».[30]

Lo que Ambrosio quería a su alrededor era hombres de una pieza. Sencillamente se negó a ordenar como miembro del clero a un amigo cuyos gestos parecían descontrolados. El *incessus* ajeno, ese síntoma revelador del avance mesurado del hombre público en la Roma clásica, «me daba dolor de ojos». «Tampoco yo estaba equivocado.» Ambos hombres, como era previsible, se derrumbaron en el momento de su crispado enfrentamiento con la corte imperial a propósito de la ocupación de las basílicas de Milán por los arrianos.[31]

Por muy leído que fuera en griego, Ambrosio pensaba y sentía en latín. El latín era su «lengua materna» moral. En efecto, Ambrosio reaccionó instintivamente, durante la mayor parte del tiempo, lo mismo que Cipriano:[32] él presentaba

28. Madec, *Ambroise et la philosophie*, p. 245.
29. *Carta* 19.2: 1024B.
30. Por ejemplo, *de officis* 1.28.138: 68B.
31. *De officis* 1.18.72: 49A.
32. Véase anteriormente cap.10, pp. 269-271.

al cristiano en tensión contra el *saeculum*. El *saeculum* era, para Ambrosio, un océano voraz, fustigado por los gustos demoníacos, que ahora, en tiempos de paz, musitaban los cantos de sirena de la sensualidad, del interés por los beneficios mundanos y de la buena disposición para establecer compromisos con los grandes: seductoras figuras femeninas que siempre amenazaban con «afeminar» la resolución mental de los varones.[33]

Pero Ambrosio era absolutamente distinto de Cipriano en un aspecto crucial: había sido tocado, a su manera particular, por la inmensa impaciencia de Orígenes.[34] En la formación del pensamiento de Ambrosio siempre hubo una «mentalidad de asedio habilidosamente mantenida».[35] Pero la postura defensiva de Ambrosio hacia el mundo no católico se combinaba con un intenso anhelo de transformación personal. El meollo de su predicación en Milán era el misterioso cambio prometido a todos los cristianos gracias a la «presencia» de Cristo en las aguas profundas de la pila bautismal. En esta transformación, prefigurada en el estado del cuerpo puro de Cristo, se complacía preferentemente su pensamiento.

La tensión del pensamiento de Ambrosio —su profundo recelo contra el *saeculum* en contraposición a sus altas esperanzas de transformación del cristiano bautizado— se percibe con mayor claridad en su visión del cuerpo. En Filón, Orígenes y Plotino, Ambrosio había recogido un dualismo extraordinariamente tajante entre el cuerpo y el alma.[36] Por instinto, él tendía a identificar la sombría y exhaustiva percepción paulina de la guerra entre el espíritu y la carne con la oposición clásica y más conocida entre mente y cuerpo.[37]

33. *Expos. Luc.* 4.3, pp. 106-107: 1697A.

34. *Expositio Psalmi CXVIII.* 10.7-10 y 11.3-4, en M. Petschenig ed., *C. S. E. L.* 62:207-210 y 233-234; PL 15: 1401B-1403-A y 1419C-3420D. Véase Savon, *Ambroise devant l'exégèse de Philon*, pp. 369 y 376.

35. M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, p. 51.

36. Véase en especial W. Seibel, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*; R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, pp. 167-176; y E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand.*

37. Madec, *Ambroise et la philosophie*, p. 43, es la exposición más matizada de la perspectiva de Ambrosio.

Pero el dualismo de Ambrosio no era el de un solitario asceta sino el de un hombre de acción. Al poner énfasis en la superioridad de la mente, lo que en realidad subrayaba era la primacía de la voluntad. El cuerpo no era más que un «velo». No debía permitirse que la preocupación por la seguridad y la comodidad material se interpusiera en el camino del propósito de un obispo católico activo que debía estar preparado para plantar cara a la cólera del emperador, para afrontar, si no la muerte, al menos las consecuencias casi letales del exilio, y para encargarse de peligrosas misiones diplomáticas en cortes remotas.[38]

El compromiso que tenía Ambrosio con la acción lo condujo a ser especialmente sensible a las debilidades de la «carne». Veía el cuerpo como un barro peligroso sobre el que podían resbalar y desplomarse en cualquier momento los firmes pasos de la determinación del alma.[39] Había visto a cortesanos que sufrían la última indignidad de caer patas arriba mientras pululaban por los pasillos pulidos del palacio imperial. La palabra *lubricum*, «resbaladizo», tenía una carga excepcionalmente fuerte de sentido negativo para él: significaba momentos de absoluta indenfesión, de frustración, de fatal pérdida del equilibrio interior y de rendición a los instintos a que daba lugar la fragilidad trágica del cuerpo físico.[40] Cuando el poderoso Pablo había descrito la guerra incesante entre la ley de los miembros y la ley de la mente, para Ambrosio era evidente que hablaba de las deficiencias de su propio cuerpo: Pablo describía cómo él mismo, y lo mismo que él todos los

38. *Carta* 16.2: 1000B; al describir a Acolio, obispo de Tesalónica, un anciano nervudo con antecedentes ascéticos, tan activo como viajero que sus colegas más jóvenes tenían dificultades para seguirle el paso (!).

39. *Hexaemeron* 3.1.4, en C. Schenkl ed., CSEL 31, p. 61. 61; *P. L.* 14: 169AB.

40. Paulino, *Vida de Ambrosio* 35: véase en especial In Ps. 48. 9, en M. Petschenig ed., *Expositio in XX Psalmos*, CSEL 34:366; *P. L.* 14: 1215B. Este aspecto de las condiciones del ser humano caído se hacían dramáticamente visibles en la liturgia del bautismo: los pies del bautizado se lavaban por separado en señal de la innata debilidad del cuerpo. Véase en especial P. F. Beatrice, *La lavanda de piedi*, pp. 103-127.

cristianos, «se desvían, quedan pegados, son absorbidos» por la ciénaga traicionera de la carne.[41]

No obstante, la sensación que tenía Ambrosio de vértigo, de peligro, de mareo, frente a los poderes abrumadores de la carne[42] sólo era la sombra de una inmensa esperanza. Una gran pila bautismal flanqueaba la basílica principal de Milán. Entrar en aquel agua clara y aparentemente anodina era «investirse en Cristo» y, para Ambrosio, «investirse en Cristo» significaba, en un sentido misterioso, cambiar la debilidad de la carne de los seres humanos por la carne «reformada», la carne devenida perfecta por el hecho de haber sido adoptada, en el caso de Cristo, por el propio Dios.[43] Sólo la carne de Cristo era un sendero sólido que conducía del pantano del estado actual del hombre al cielo.[44] La venida de Cristo entre los hombres en carne mortal había unido la inmensa antítesis del cielo y la tierra. «Él yace en el establo, como vosotros podrías estar en el altar; Él vino a la tierra, como vosotros podríais ir a las estrellas».[45]

Las imágenes poderosas de la ascensión señalaban los *crescendo* en los sermones de Ambrosio.[46] Las mismas imágenes nos asaltan súbitamente desde los sarcófagos de finales del siglo IV en que desearon reposar sus oyentes acomodados. En los sarcófagos de Roma y Milán, se cruzan grandes fronteras: el carro de Elías se abre paso hasta la región de las estrellas y la figuritas de los muertos se inclinan ante los cuatro ríos del Paraíso, que representan las aguas bautismales que les han proporcionado acceso hasta los pies de un Cristo imponente.[47]

De un modo invisible pero indudable, según creía Ambrosio, el cristiano bautizado llegaría a participar de la tran-

41. *In Ps.* 118, 20.46, p. 466: 1575C.
42. *In Ps. 118*, 5.33, p. 100: 1329D-1330A.
43. *De mysteriis* 3.8 y 4.20; PL 16: 408B y 411B.
44. *In Ps.* 39.2, CSEL 64, p. 215: 1109D.
45. *Expos. Luc.* 2.41, p. 49: 1649B.
46. *In Ps. 118*, 14.38, p. 323: 1479CD.
47. H. von Schoenebeck, *Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge*, en especial figs.4-6, pp. 28-29, y fig. 25, p. 66; A. Calderini et al., La *Basilica di San Lorenzo*, pp. 222-223; y C. Metzger, *Musée du Louvre: Sarcophages e pierre d'époques romaine et paléochrétienne*, pp. 312-313.

quilidad que fluye desde la carne inmaculada de Cristo. Con Cristo instalado en el puesto de mando de la persona interior, era posible, incluso en esta vida, apaciguar los pasos retozones del cuerpo.[48] «Tu carne era un remanso de sombra que ha enfríado las altas fiebres de nuestros deseos, que ha apagado los incendios de nuestra lascivia».[49]

Ambrosio presentaba las conversiones y los bautismos en términos de íntima participación en la carne perfecta de Cristo. Poca duda puede quedar sobre el efecto inmediato de semejante predicación: visto a la luz clara que envuelve el cuerpo inmaculado del Señor, todo cuerpo cristiano tiene una fea cicatriz.[50] Esta cicatriz era inconfundible: era la cicatriz de la sexualidad. Escuchando la predicación de Ambrosio en los años movidos de 385 y 386, Verecundo, un maestro milanés bien situado, decidió que su obispo había dicho implícitamente que él ya no podía acceder al bautismo, puesto que estaba casado, «encadenado» a la activa relación sexual con su esposa.[51] Otro oyente, un rétor africano recién llegado, Agustín, llegó a similares conclusiones por aquel tiempo. Para un adulto con intenciones religiosas serias, buscar el bautismo a manos de Ambrosio significaba dejarse escrutar por la «casta majestad de la continencia».[52]

Ambrosio había llegado a esta conclusión temible por la lógica interna de su concepto de la salvación. El nacimiento virginal de Cristo era central para el pensamiento de Ambrosio. El nacimiento virginal ofrecía la clave para comprender qué era lo que Cristo había asumido por ser común a todos los seres humanos, y qué era lo que Él había aportado a los seres humanos con Su persona humana y que éstos habían perdido desde la caída de Adán. La ausencia de deseo sexual en las circunstancias de la concepción de Cristo y en la propia carne humana de Cristo no constituía para Ambrosio simplemente un prodigio, imposible de imitar por los demás. Más

48. *Expos. Luc.* 9.9, p. 335: 1887B.
49. *In Ps. 118.* 19.5, p. 424: 1546D.
50. *Expos. Luc.* 5.24, p. 144: 1727D.
51. Agustín, *Confesiones* 9.3.5.
52. *Ibid.* 8.11.27.

bien, el nacimiento de Cristo sin que mediara sexualidad y el cuerpo imperturbable de Cristo operaban como un puente entre el actual estado caído del cuerpo humano y su futura transformación gloriosa en la Resurrección. La carne de Cristo era un símbolo magnéticamente atractivo de la naturaleza humana tal como debía ser. Un cuerpo «sin las cicatrices» de la doble mancha del origen sexual y de los impulsos sexuales representaba la carne humana tal como debía ser, la carne misteriosamente «rehecha para ser mejorada» a través del bautismo y la continencia, la carne que en último término sería restaurada en toda su integridad cuando ocurra la Resurrección, «con todos sus defectos disipados, [de tal manera que] todo lo que quede de la naturaleza humana sea la superior felicidad de la vida intocada por la muerte».[53]

Este modo de pensar lo habían desencadenado dentro del entendimiento de Ambrosio las poderosas frases de Orígenes.[54] Orígenes había querido comprender la incongruencia omnipresente que conllevan las circunstancias materiales de la concepción y el nacimiento. Todo ser humano se había originado en un ardoroso acto sexual:

> También yo, en realidad, soy un mortal como los demás...
> [cuajado en la sangre
> por la semilla viril y el placer que se continúa con el
> [sueño.[55]

Los poetas satíricos disfrutaban a lo grande explicando a las personas arrogantes que también ellos, pese a todas sus pretensiones elevadas, habían sido originados de esta manera indecorosa.[56] No obstante, con Orígenes, la sensación gene-

53. *Exp. Luc.* 10.125, pp. 380-381; 192B.

54. Véase en especial Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, p. 344, y Savon, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon*, p. 378, sobre este rasgo de Ambrosio.

55. *Sabiduría de Salomón* 7.1-2, en David Winston trad., *Anchor Bible*, p. 162, con comentario en pp. 163-166. La *coagulatio* latina es notablemente menos negativa que la *concretio*, que siempre tiene matices de sustancia estropeada por la mezcla; por ejemplo, *in Ps. 118*. 9.19, p. 201: 1397C.

56. Paladas *Antologia Palatina* 10.45, en W. R. Paton ed., *The Greek Anthology*, 4:24.

ralizada de la incoherencia del nacimiento humano se había endurecido, convirtiéndose en la noción de que la concepción y el nacimiento estaban invevitablemente asociados con una serie de «manchas», de *contagia*. Las censuras judías aplicadas sobre la naturaleza «sucia» de la sangre y de los deshechos uterinos, una sensación de la índole «antiespiritual» del coito y el hecho de que hubiera difundido el bautismo infantil en las iglesias se combinaban para formar un ominoso conjunto de *contagia*. Todo esto le sugirió a Orígenes que alguna profunda «mancha» original debía haber seguramente en los mismos inicios de la existencia humana.

Para Orígenes, no obstante, era una mancha que podía trascenderse por el libre albedrío. Los ritos de purificación asociados con la mancha de nacimiento meramente servían de carteles indicativos que orientaban al alma cristiana a lo largo del camino de las sucesivas purificaciones por las que el alma avanza, en su largo trayecto, hacia una libertad cada vez mayor en respecto a toda clase de manchas. La sensación de contaminación que transmite la mancha del nacimiento no abruma demasiado a Orígenes. Como una huella dactilar en un cristal limpio, sólo era visible a la creciente luz de gloria reservada al cuerpo transformado.[57] No habla de «pecado original», tal como éste fue entendido más tarde en el Occidente latino: no era el signo de la irrevocable caída de toda la especie humana con Adán.

Esto no era así para Ambrosio. El alcance cabal de la visión cósmica de Orígenes se le escapa en buena medida. La única transformación que retuvo su atención fue la provocada por la conversación y el bautismo dentro de la Iglesia católica. No tenía ningún deseo de considerar la perspectiva de una

57. Orígenes, *Comm. in ep. ad Romanos* 6.12; *Patrologia Graeca* 14: 1049C-1050A; cf. Ambrosio, *de paen.* 1.3.13: 490C, y *Apologia David* 1.11.56, en P. Hadot ed., *Ambroise de Milan: Apologie de David*. pp.150--152. Véase en especial P. F. Beatrice, *Tradux Peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, pp. 174-185 y 212-221; y ahora G. Sfameni Gasparro, «*Le soordes* (*rhupos*), il rapporto genesis-phtorà dell' *Enkrateia* en Orígene», en R. Hanson y F. Crouzel eds., *Origeniana Tertia*, pp. 165-183.

purificación lenta y larga del alma, mientras ésta viajaba por el maravilloso universo. Para él, los sentimientos sexuales de los hombres destacaban con oscuros perfiles contra el fondo del cuerpo inmaculado de Cristo. Los cuerpos humanos, «con las cicatrices» de la sexualidad, sólo podían ser redimidos por un cuerpo cuyo nacimiento virginal había estado exento de deseo sexual. Era una antítesis sesuda, con un largo futuro por delante en la Iglesia latina. Una generación después, los escritos de Ambrosio que subrayaban el contraste entre el nacimiento virginal de Cristo y el nacimiento de los seres humanos ordinarios proporcionarían a Agustín lo que él consideró como argumento irrefutable a favor de sus propias opiniones sobre la relación íntima entre el acto de copular y la transmisión del pecado original: los argumentos sobre el nacimiento virginal, tomados de Ambrosio, permitieron a Agustín introducir «un tema poderoso y tóxico dentro de la teología medieval».[58]

Ambrosio no se hubiera detenido en este tema de no ser porque había afectado algún nervio exquisitamente sensible de las congregaciones que él deseaba cambiar y de los círculos gobernantes sobre cuyas opiniones deseaba influir. Su postura animosa a favor de la virginidad permanente de María reveló, en los últimos años de su vida, un lento endurecimiento de las actitudes reinantes entre sus contemporáneos latinos. A lo largo del siglo IV, ciertas cuerdas de la sensibilidad cristiana se habían puesto más tensas: Ambrosio sólo necesitó pulsarlas, con su habitual toque certero, para hacerlas resonar de un modo que diera su tono distintivo a las discusiones contemporáneas sobre temas que a primera vista parecían tener poca relación con el asunto de la virginidad.[59]

58. Henry Chadwick, *Augustine*, p. 114. Los principales pasajes son de Agustín, *Contra ii epistulas Pelagianorum* 4.11.29: PL 44:626, citando a Ambrosio, *In Esaiam; Contra Julianum* 2.5.10: 680, citando *Expos. Luc.* 2.56; *C. Jul.* 2.5.14, 6.15, 7.19 y 8.24: 683, 684, 686 y 690, citando *de sacramento regenerationis vel de philosophia*: véase Madec, *Ambroise et la philosophie*, pp. 256-260.

59. S. Álvarez Campos, *Corpus Marianum Patristicum*, vol. 3, ofrece una útil antología de pasajes de Ambrosio y de autores latinos contempo-

Lo que estaba en juego era el carácter absoluto de las fronteras que separaban la Iglesia católica del mundo, así como de aquéllas que hacían irrevocablemente «sagradas» a cada una de las vírgenes en razón de su vocación y al margen de sus familias. Todas las formas de «mezcla» y de *concretio* —cualquier revoltijo de categorías distintas— repugnaban profundamente a Ambrosio. Evitar las relaciones sexuales era evitar un acto que conllevaba «mezcla», «relajación» y «debilitamiento».[60] La mezcla empalagosa y precaria de la semilla masculina y la sangre femenina que participan en el momento de la concepción le llamaba la atención como un microcosmos de las muchas zonas manchadas que debilitaban a la humanidad: en su actual condición caída, el alma «se pega» al cuerpo de forma análoga, glutinosa y confusa. El cristiano siempre corre el riesgo de «quedarse pegado» al *saeculum*; pues la firmeza del alma se ha «afeminado» al mezclarse indiscriminadamente con el cuerpo.[61] Todas estas uniones subversivas debían evitarse. El pensamiento de Ambrosio sobre la virginidad podría resumirse en una sola palabra: *integritas*. Esto significa la capacidad preciosa para mantenerse como se es, sin deslustrarse por intrusiones extrañas:

> Pues ¿en qué consiste la castidad de una virgen sino en su integridad no expuesta a ser manchada desde el exterior?[62]
>
> Y, en realidad, cuando una muchacha es desflorada por el procedimiento acostumbrado del matrimonio, ¿pierde lo que es ella desde que algo ajeno se mezcla con ella?[63]

---

ráneos; C. W. Neumann, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, es un compendio fidedigno de las opiniones de Ambrosio y de sus oponentes.

60. *Hexaemeron* 5.21.67, p. 190: 248CD; compárese con *de virg* 1.3.13, p. 8; 203A; *concretae confusionis labe; de penitentia* 1.3.13: PL 16: 490C: *nec generationis aut conceptionis concretio fuscaverunt*: véase Madec, *Ambroise et la philosophie*, pp. 295-299.

61. *De Isaac vel anima* 1.2-2.5, en C. Schenkl ed., CSEL 32:643-645: PL 14: 528B-530B; *in Ps. 1118.* 4.6, p. 70: 1308C; *Expos. Luc.* 7.143, p. 264: 1826B.

62. *De virg.* 1.5.21, p. 10: 205C.

63. *Exhort. virg.* 6.35: 361C.

María había sido elegida por Cristo como origen de Su propia carne debido a que ella había evitado toda mezcla. En expresión muy propia de la Roma tardía, María era una *aula pudoris*, un palacio real de castidad incólume.[64] Cualquier habitante de Milán sabía lo que esto significaba. El palacio imperial era un edificio que permanentemente hacía sagrada la presencia del emperador. Ningún ciudadano particular, en ningún momento, podía atreverse a ocupar sus salas silenciosas y doradas. El cuerpo de María, y el de cada una de sus seguidoras consagradas como vírgenes, era una sala de éstas.[65] Una «frontera invisible» inquebrantable se interponía entre el cuerpo de la virgen y la «mezcolanza» corrompida del mundo exterior.

De ahí que para Ambrosio fuera esencial asegurar, contra otros cristianos, que María se había mantenido virgen a perpetuidad. Su cuerpo no sólo había estado intacto en el momento en que concibió a Cristo por obra del Espíritu Santo (es decir, sin que hubiera padecido la intrusión y mezcolanza de semilla masculina)[66] sino que también había quedado exento, de un modo no menos sobrenatural, del rompimiento de la frontera cerrada de la carne que conlleva el parto normal. El vientre de María representaba todo lo que había de inviolado y sagrado en el mundo. Era la «*puerta del Santuario que daba al Oriente*» en la visión que tuvo Ezequiel del templo:

> *Esta puerta ha de estar cerrada, no se abrirá, ni entrará por ella hombre alguno... porque ha entrado por ella Yavé, Dios de Israel; por tanto, ha de quedar cerrada.*[67]

64. Neumann, *Virgin Mary*, p. 195: véase también G. Sissa, «Une virginité sans Hymen: le corps fémenin en Grèce anciemme», pp. 1134-1136.

65. *Exhort. virg.* 4.27: 359A.

66. *Expos. Luc.* 2.56, p. 55: 1654C: *non enim virilis coituss vulvae virginalis secreta reseravit sed immaculatum semen inviolabili utero spiritus sanctus infudit.* Para una apreciación contemporánea de las implicaciones fisiológicas precisas de la concepción exclusivamente «en la matriz», sin la intrusión de semilla masculina, véase Ps.-Jerónimo, *Carta* 6: *Ad amicum aegrotum* 6-7: PL 30: 82C-86B.

67. Ezequiel 44:2, citado en *inst. virg.* 8.52: 234B.

No se puede pedir una exposición más clara de la larga preocupación de Ambrosio por afirmar una visión del mundo en la que lo sagrado está cercado por fronteras infranqueables. A todo lo largo de la década de 380, Ambrosio había amenazado con poner barrotes a las puertas de su iglesia, y a las del santuario que rodeaba el altar, para impedir el paso a los emperadores contaminados por la sombría «mezcolanza» de tolerancia con los paganos, los herejes y los judíos.[68] (Para ser justos, también había utilizado la misma percepción de las fronteras infranqueables para mantener al emperador Teodosio alejado del altar hasta que hubiera hecho la debida penitencia pública por una matanza de castigo.)[69]

Al defender la virginidad perpetua de María, en los años anteriores y posteriores a 393, Ambrosio sabía que no sólo estaba ensalzando a la madre del Señor: había descubierto un oportuno *Te Deum* con el que celebrar veinte años de tensa preocupación por las fronteras, por los peligros de la mezcla y por el carácter perpetuo y absoluto de la antítesis entre la Iglesia católica y la confusión informe y destructiva del *saeculum*. En estos años, Ambrosio concluyó sus evocaciones de la virginidad perpetua de María, teniendo siempre presentes las puertas de la Iglesia. La persona humana cerrada de María hacía concreta para sus oyentes la barrera invisible que rodeaba las basílicas de la Iglesia católica: «Aquel de Quien se dijo, en relación con la Iglesia, *Pues Él ha reforzado los barrotes de tus puertas*, ¿cómo podría Él no haber reforzado los barrotes de Su propia puerta [el vientre de la Virgen]?».[70]

A lo largo de la década de 390, los acontecimientos ocurridos en Roma y en el mismo umbral de Ambrosio, en Vercelli, pusieron en claro qué temas estaban en juego en esta

68. *Cartas* 17 y 18, sobre el pagano Altar de la Victoria; sobre la cuestión de las basílicas arrianas, véase en especial Krautheimer, *Three Christian Capitals*, pp. 69-92, y G. Gottlieb, «Der Mailänder Kirchenstreit von 385/6». P. Nautir, «Les premières relations d'Ambroise avec l'empéreur Gratien», en Y-M. Duval, ed., *Ambroise de Milan*, se ocupa esencialmente de la primera posición de debilidad de Ambrosio en Milán. Sobre el incidente de la quema de la sinagoga de Calínico, véase *Carta* 40.

69. *Carta* 51; véase Hadot, *Apologie de David*, pp. 22-43.

70. *Inst. virg.* 8.56: 335B.

formulación del estatus de María. María había llegado a ser tratada como el ejemplo privilegiado del estado virginal. Si únicamente hubiera concebido a Cristo siendo virgen, y luego hubiera seguido adelante, una vez cumplido su papel milagroso, para convertirse en una mujer casada normal y corriente, una *mulier*, la esposa de José y la madre de los hijos que él le engendrara mediante copulación ordinaria, su ejemplo hubiera perdido buena parte de su fuerza para proteger a las jóvenes vírgenes.[71] Ninguna familia romana, ni pagana ni cristiana, se oponía a que los clérigos animasen a sus hijas a mantenerse castas y recluidas, como María cuando era joven; pero esto era así para que pudieran entregarse vírgenes a sus maridos. Lo que había de nuevo en las incesantes exhortaciones de Ambrosio a favor de la virginidad era la sombra fría de la renuncia perpetua que caía sobre la familia. Seguir a María, el *aula pudoris*, consistía en adoptar el estado de virginidad perpetua e irrevocable. Significaba que el vientre renunciaba a la maternidad, y no simplemente controlar los deseos adolescentes anteriores al matrimonio. Con la consagración formal de cada virgen, una parte de la riqueza de cada familia quedaba congelada, con similar perpetuidad sacralizada en las tesorerías de la Iglesia católica: «Una virgen es una sala de un palacio real que no está sometida a ningún hombre sino sólo a Dios».[72]

Nadie negaba la resonancia simbólica de estas nociones para determinar la imagen pública de la Iglesia católica en Italia y en otros lugares. En Milán y Roma, como en las grandes iglesias de Oriente, las vírgenes de la Iglesia operaban nada menos que como mojones humanos. Su presencia definía la basílica católica como un espacio sagrado privilegiado. La ceremonia de la *velatio*, la solemne vigilia de las vírgenes consagradas, era algo absolutamente público que se celebraba en unas pocas grandes festividades anuales. Aunque estaba mo-

71. Gaudencio de Brescia, *Sermón* 9: PL 20: 899A, y Zenón de Verona, *Tractatus* 1.5.3: PL 11: 303A, presentan estas opiniones: véase Duval, «L'originalité du *de virginibus*», pp. 61-64. Neumann, *Virgin Mary*, pp. 206-235, resume las opiniones de Bonoso y las circunstancias de su condena.

72. *Inst. virg.* 12.79: 339B.

delada a partir del velatorio de la ceremonia matrimonial romana, en torno al gran momento de tomar la mujer su determinación resonaban ecos de la transformación victoriosa e irreversible que se asociaba con el bautismo.[73] En una iglesia atestada, resplandeciente de luz y con el brillo de ropajes blancos triunfales, una explosión de gritos rítmicos señalaba el momento en que la mujer consagrada ocupaba su puesto detrás de una barandilla de mármol blanco especialmente puro que la separaba del resto de la basílica con tanta claridad como la cancela que rodeaba el santuario. Los hombres y las mujeres de origen noble se abrían paso entre la multitud para intercambiar con ella el beso de la paz.[74]

La importancia concedida a las mujeres consagradas dentro de la basílica planteó el problema explosivo de la condición de los clérigos de las iglesias latinas, dado que eran varones. En la década de 380, estaba sin resolver el problema de si la *integritas*, tradicionalmente atribuida a las vírgenes consagradas se generalizaría por todo el clero en forma de celibato clerical vitalicio. Desde hacía mucho tiempo existía una corriente de opinión favorable a la continencia perpetua del alto clero como símbolo visible del carácter sagrado del sacerdocio católico. No obstante, la gran teoría había sido una cosa y otra muy distinta la práctica. Ambrosio comprendió que lo más que podía esperar la mayor parte de las iglesias locales era que sus obispos y sacerdotes se comprometieran al celibato posmatrimonial en el momento de la ordenación: todo lo que se le podía exigir al clérigo ordinario era que debía «haber tenido hijos y no continuar teniéndolos».[75]

Sólo las iglesias metropolitanas, como las de Roma y Milán, podían atraer a grandes cantidades de jóvenes solteros y fomentar que se mantuvieran célibes desde la infancia a la

73. Véase en especial R. D'Izarnay, «Mariage et consécration virginale au ivèm siècle».

74. Ps.-Ambrosio, *de lapsu virginis* 5.19 y 6.24: PL 16: 388A y 390A; para un período posterior, véase E. de Benedictis, «The Senatorium and Matroneum in the Roman Church».

75. *De officis* 1.50.258: 105A y *Carta* 63.62: 1257A = *Extra. coll.* 14 CSEL 82, 2:267. Véase C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, pp. 184-194

sombra del altar (como hicieron Juan Crisóstomo y el joven Teodoreto en Antioquía). La iglesia provincial normal, sin embargo, estaba crónicamente escasa de vocaciones para el clero. No podía prescindir de los servicios de las personas casadas. Por el contrario, los buenos romanos tendían a presuponer que los hijos de los clérigos seguirían la profesión de sus padres. En muchas regiones, las pequeñas dinastías clericales, donde el hijo seguía el ejemplo del padre o el sobrino el del tío, constituían la espina dorsal de la Iglesia.

Cualquiera que fuese la practicabilidad del ideal del celibato eclesiástico absoluto, su reclamación se volvió sorprendentemente clamorosa a finales del siglo IV. Esto se debió a que muchas congregaciones cristianas de Occidente se encontraron atrapadas en un dilema.[76] En España, Galia e Italia, pequeños grupos de ascetas que cada vez hacían más ruido deseaban tener un lugar en el clero de las ciudades. La consecuencia de la presión ejercida por estos jóvenes celosos y ostensiblemente solteros fue reforzar la decisión de los cristianos tradicionales de elegir a sus clérigos entre cualesquiera grupos excepto los monjes y los admiradores de los monjes. Había algunos obispos, se quejaba Jerónimo, que no ordenaban sacerdotes a los hombres hasta que veían que sus esposas estaban verdaderamente embarazadas (!).[77] Al mismo tiempo, sin embargo, la difusión del cristianismo entre las clases altas llevó a las iglesias a dirigentes potenciales de poder, eficacia y riqueza engañosos.[78]

76. Véase en especial C. Pietri, *Roma Christiana*, 1:684-721, y D. Callam, «Clerical Continence in the Fourth Century: Three Papal Decretals». Cochini, *Origines apostoliques du célibat*, pp. 277-278, ofrece una visión distinta de la que se ha dado aquí.

77. Jerónimo, *Contra Vigilantium* 2: PL 23: 341. Para la oposición a los monjes de Galia, véase en especial Clare Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer*, pp. 265-277, y J. M. Wallace-Hadrill, *The Frankish Church*, pp. 3-9; en España, Chadwick, *Priscillian of Avila*, pp. 8-36.

78. Esto lo ve claramente Ray Van Dam, *Leadership and Community in Late Roman Gaul*, pp. 69-78; véase también Pedro de Palol Salellas, «La conversion de l'aristocratie de la Péninsule ibérique au ivème siècle», y Manuel C. Diaz y Diaz, «L'expansión du christianisme et les tensions épiscopales dans la péninsule ibérique», en *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* 6.

Los nuevos dirigentes potenciales planteaban un problema. No eran iguales que los clérigos casados, relativamente humildes, de una época anterior: habían combatido en guerras; habían infligido penas capitales; habían impuesto tortura judicial; sus obligaciones públicas en las ciudades habían hecho que se mancharan los ojos con la lascivia y la crueldad de los juegos públicos.[79] Para los cristianos a la antigua usanza, eran tan perturbadores como los nuevos ascetas.

En algunas partes de España, y posteriormente en Galia, muchos obispos habían llegado a pensar que prohibir a los clérigos ordenados que durmieran con sus esposas convertiría al clero existente en un aceptable «partido intermedio». Los sacerdotes y obispos que fueran continentes según esa definición estricta, bien que estrecha, se situarían entre los ascetas estridentes y los nuevos hombres de poder, excesivamente manchados por el mundo.[80] Esta situación se evocaba en la carta especialmente aseverativa que envió el Papa Siricio a Himerio de Tarragona en 384-385.

Para Siricio el asunto parecía estar claro: el servicio ante el altar sólo correspondía a quienes estuvieran dispuestos a mantenerse libres a perpetuidad de al menos una de las muchas manchas de la vida mundana: la mancha de la copulación. Quienes se colocaban delante de Dios para la Eucaristía debían practicar la continencia. Siricio citaba la Epístola de san Pablo a los Romanos: «Pues los que viven en la carne no pueden ser del agrado de Dios».[81] El mandato de Siricio fue una de las primeras ocasiones en la historia de la Iglesia latina, aunque de ningún modo la última, en que la poderosa noción paulina de la carne, que es todo lo opuesto al Espíritu de Dios, quedó reducida a proporciones más manejables, remitiéndola exclusivamente a la actividad sexual. No podía contarse con que los clérigos de las provincias más inseguras y belicosas del Imperio occidental hubieran eludido la violencia y la oscura mancha del poder en el curso de su carrera an-

79. Siricio, *Carta* 10. 5.13; PL 13:1190.

80. La complejidad de la situación está bien vista en Callam, «Clerical Continence», pp. 25-26; véase también Pietri, *Roma Christiana*, p. 894.

81. Siricio, *Carta* 1.7. 10: 1139A, citando Romanos 8.8-9.

terior: en realidad, era su eficacia como autoridades lo que los hacía deseables como obispos. Pero, una vez ordenados, al menos podía contarse con que abandonarían con toda seguridad el sexo.

Las opiniones de Siricio coincidían con las de Ambrosio en que ambos se basaban en la aceptación indiscutible de la idea de jerarquía. Ambos afirmaban la existencia de diversos grados de perfección en la vida cristiana y ambos creían que estas diferencias podían medirse en función de hasta qué punto las personas renunciaban a la actividad sexual. En esta escala, el primer puesto correspondía a las vírgenes, el segundo a las viudas y el tercero a las personas casadas. Esta escala era universal y aplicable a los dos sexos. El estado virginal de la mujer era proclamado la *norma integritatis*: era al mismo tiempo el pináculo y el modelo del estado de integridad sexual que los hombres, sobre todo los que eran miembros del clero, debían esforzarse por remedar.[82]

La larga historia del celibato en la Iglesia católica nos facilita olvidarnos de la novedad que supuso esta exigencia. Nunca antes se había esperado de los hombres públicos de Roma que se apropiaran de este modo de virtudes habitualmente delegadas en las mujeres. Contemplando a Ambrosio desde la distancia, en 385, el rétor Agustín se sintió confundido por lo que veía. Allí estaba un hombre sin lugar a dudas honrado por los poderes existentes; sin embargo, «su celibato parece el único aspecto difícil de su vida».[83]

Esta concepción tan vertical de la jerarquía estaba lejos de ser evidente para todos los cristianos de Milán y Roma. La presencia de la pila bautismal siempre le hablaba a Ambrosio del «ascenso»; y Ambrosio albergaba pocas dudas sobre que la cima del ascenso era en esta vida el estado virginal o el de continencia. Joviniano, un asceta romano de temperamento grave, sacó conclusiones muy distintas a partir de la misma pila bautismal: en su opinión, todos los cristianos emergían iguales de las aguas del bautismo. Habían sido por igual premiados con el don del olvido y con la posesión del Espíritu

82. Ambrosio, *Carta* 63.66: 1259A, p. 270.
83. Agustín, *Confesiones* 6.3.3.

Santo. No había necesidad de posterior gradación de la «gracia y el favor» dentro de la congregación católica.[84] No era necesario que hubiese ningún grupo de hombres y mujeres continentes situado en un ambiguo terreno intermedio, entre el clero ordenado y la masa de los seglares. Para Joviniano, todos los cristianos bautizados eran igualmente santos: formaban parte del único pueblo de Dios, librado, gracias al bautismo, de los pecados. Por lo tanto, estaba lejos de ser cierto que las posteriores ceremonias de «consagración», asociadas con el solemne aislamiento de las vírgenes, tuvieran que ser consideradas actos válidos a perpetuidad. Carecían de la irrevocabilidad del bautismo.

Joviniano había hecho accesible esta «horrísona» noción, a través de sus escritos, incluso a los paganos.[85] Había dado un paso serio. Los comienzos de la década de 390 son un momento en que el paganismo volvió a estar, en Roma, «en el aire». Un prefecto de la ciudad, seguramente pagano o bien un cristiano que se oponía con tenacidad al movimiento ascético, podía declarar en cualquier momento que las vocaciones de las vírgenes quedaban invalidadas y que la dilapidación de la propiedad familiar, que a menudo conllevaba la renuncia al mundo, debía cesar.[86]

Absolutamente al margen de las consecuencias prácticas de su predicación, Joviniano había tocado una herida abierta de la sensibilidad clerical de la época. Él era un cristiano anticuado en el sentido de que, lo mismo que Hermas dos siglos antes, creía que la virginidad era una imagen de la integridad demasiado fuerte y demasiado seria para aplicarla a los seres humanos en particular. La única «virgen» que contaba era la congregación cristiana en cuanto tal.[87] Con este criterio, Joviniano rechazaba el dogma central del sentido tardorro-

84. Jerónimo, *Aversus Jovinianum* 1.3: PL 23: 214B; véase Neumann, *Virgin Mary*, pp. 142-145, y David G. Hunter, «Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian».

85. Siricio, *Carta* 7 = Ambrosio, *Carta* 41a: 1171A; Extra. coll., p. 299.

86. Este mismo fue posteriormente el argumento en el proceso que condujo a la confiscación de las propiedades del joven Piniano y de Melania la Joven: *Life of Melania*, Gorce ed., p. 166; Clark trad., p. 42.

87. Jerónimo, *Adv. Jovin.* 1.37: 263D-264A y 2.19: 314A.

mano de la jerarquía: que determinados individuos santos podían colocarse entre el cielo y la tierra, representando en la tierra la majestad del mundo invisible. Ellos, y no sólo el grupo tomado en conjunto, eran santos.[88] Como comprendió Siricio, las opiniones de Joviniano invalidaban el papel de los clérigos católicos para crear distintos estatus dentro del pueblo cristiano: pues si los sacerdotes podían impartir sus bendiciones sobre el velo de una casada, ¿por qué no impartían también la *honorificentia* de la consagración oficial sobre las vírgenes de la Iglesia?[89] Para Ambrosio que escribía desde el sínodo de Milán, el rechazo deliciosamente anticuado de Joviniano contra la jerarquía era un *agrestis ululatus*, un alboroto de «campesinos».[90] Amenazaba con deshacer todo lo que había conseguido para la Iglesia cristiana la revolución de la antigüedad tardía. La jerarquía, y no la comunidad, se había convertido en la consigna del día[91]

Por desgracia, la congregación de Vercelli, a la que llegaron dos discípulos de Joviniano en 396, como monjes suspendidos del monasterio del propio Ambrosio, no estaba compuesta de campesinos: sencillamente tenía una concepción más secular y lógica de la jerarquía. Antes que verse gobernada por un célibe de por vida procedente del monasterio local, la ciudad decidió, como decidirían muchas ciudades en los siglos posteriores, elegir para siguiente obispo a un terrateniente poderoso.[92] La larga carta que escribió Ambrosio en esta ocasión expone con claridad la imagen de la Iglesia a que él había dedicado su vida. Era una imagen marcadamente ascética. La batalla más encarnizada de todas las que tenía que librar la progenie caída de Adán era la lucha incesante del espíritu contra la sensualidad, contra la *voluptas*. Criticar a los monjes y preferir que los dirigentes no fuesen ascetas era sos-

88. Ambrosio, *Carta* 42.3: 1173A = Extra coll. 15, p. 304.

89. Siricio = Ambrosio, *Carta* 41a.5: 1171A = Extra coll., p. 300.

90. Ambrosio, *Carta* 42.2: 1172B; p. 303.

91. Peter Brown, *The Making of Late Antiquity*, pp. 56 y 97-101, y *The Cult of the Saints*, pp. 38-39 y 118-124; véase ahora Victor Saxer, «Le culte chrétien au eve siècle», *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* 6.

92. Bien explicado por L. Ruggini, *Economia e società nell' «Italia annonaria»*, pp. 184-190.

tener que esta lucha era innecesaria. Era afirmar implícitamente que la *voluptas*, la capacidad para el placer sensual, constituía un elemento de la persona humana queridamente creado por Dios. Decir esto era negar toda la trayectoria del penoso retorno del hombre al Paraíso mediante la abstinencia sexual y el ayuno: «¿Cómo puede la sensualidad devolvernos al Paraíso, cuando ella sola nos priva de sus delicias?».[93]

En esta carta, se hacía que la *voluptas* correspondiera casi exactamente al placer sexual. Los discípulos de Joviniano se negaron a admitir distinciones entre los cristianos bautizados basadas en los distintos grados en que había experimentado la copulación. Habían proclamado que las vírgenes eran iguales que las viudas, a pesar de que las viudas habían «conocido en su tiempo, lo cual era de lamentar, la mezcla con hombres».[94]

Ambrosio obsequió a la población de Vercelli con una jerarquía clara: «Todos los días, en la lectura de las Escrituras y en la predicación de los obispos, la Iglesia proclama la alabanza de la moralidad conyugal, pero la gloria es para la integridad virginal».[95]

La integridad del estado virginal era el pináculo más alto de la virtud cristiana. La sexualidad matrimonial quedaba ensombrecida por esa cima resplandeciente. El lecho conyugal estaba recubierto hasta un punto excepcional por el «enmarañado matorral de la fragilidad humana».[96] Incluso dentro de los respetables confines del connubio legítimo, la pareja cristiana debía estar atenta a guardar unas normas de conducta sopesadas por la nueva escala ascética. El marido legal no debía consentir en verse tentado, en virtud del gusto por el placer sensual, a cometer adulterio con la esposa propia.[97]

Esta nota nunca antes había sonado en público. Desde la época de Clemente de Alejandría, esta concepción rigurosa

93. Ambrosio, *Carta* 63.13-14: 1244AB = Extra coll. 14, p. 242.
94. *Ibid.* 22: 1247B, pp. 247-248.
95. *Ibid.* 10: 1243A, p. 240.
96. Ambrosio, *Carta* 2.8: 919B.
97. *Carta* 63. 32: 1249C, p. 252. La fuente es las *Sentences of «Sextus»*. Véase Madec, *Ambroise et la philosophie*, pp. 316-317.

sólo había circulado en las obras privadas de preparación filosófica. Para ser «casto» en el matrimonio, se esperaba del cristiano que evitara el adulterio, que observara períodos de abstinencia antes de las grandes festividades de la Iglesia y que se abstuviera de tener relaciones sexuales con mujeres en determinadas condiciones: estando ellas con la menstruación, e incluso estando embarazadas o amamantando. Lo que ahora requería Ambrosio era que la pareja se esforzara en minimizar la mal definida y omnipresente posibilidad de «incontinencia» conectada con el placer que acompaña al acto sexual en sí. Este ideal fue defendido ante los cristianos de Vercelli para convencerlos de que eligieran como dirigentes y guías morales únicamente a hombres que hubiesen logrado un control máximo del instinto sexual: aquellos que habían vivido existencias de celibato perpetuo. En esta larga carta se vislumbran, aunque sólo sea fuzgamente, los futuros perfiles del catolicismo del Occidente latino.

En los escritos de los últimos años de Ambrosio, a ningún historiador de los comienzos de la Edad Media puede escapársele la nota de intransigencia introspectiva, ese nítido temor a la «mezcla» y esa exaltación de la *integritas*, que capacita a los clérigos católicos para aportar la más formidable de todas las «fronteras invisibles», detrás de la cual las poblaciones romanas del Occidente posimperial preservarían su identidad mucho después de que las fronteras militares del Imperio hubieran sido arrasadas por la invasión y colonización de los bárbaros. En un plano profundo, la preservación de los cuerpos virginales de las mujeres católicas y la continencia estudiada de los clérigos católicos eran un eco de los espacios tranquilos y cerrados de las basílicas católicas. Junto con las superficies de los mármoles traslúcidos y las doradas bóvedas resplandecientes de los santuarios católicos, la noción católica de virginidad hablaba de límites que no se atrevería a quebrantar ningún extraño, ningún bárbaro hereje.

Pero subrayar este aspecto de la predicación de Ambrosio en sí mismo es adelantar el catolicismo inflexible de los siglos V y VI. Es perderse lo que había sido el aspecto más significativo de su predicación sobre el estado virginal, tanto

para los contemporáneos como para los tiempos venideros. Buen conocedor del estilo alegórico de Orígenes, Ambrosio fue un consumado maestro en la alquimia de las imágenes. Su mayor don como predicador había sido la capacidad artística instintiva con que transmitía el dinamismo del cambio.[98] Por un momento, debemos situarnos en el lugar de su tardía audiencia romana para poder entender qué otra cosa había ofrecido Ambrosio so capa de su noción algo estática del cuerpo virginal como *aula pudoris*.

El lenguaje de Ambrosio transmitía una sensibilidad paradójica que era esencial para su visión del papel de la Iglesia en la sociedad romana. Su noción de virginidad servía para concretar la integridad de la Iglesia católica en una sociedad hostil, al mismo tiempo que dotaba a la Iglesia con una sensación de fuerza en comparación con el mundo exterior. En sus escritos y sermones, el cuerpo de la virgen era un objeto cargado de asociaciones poderosas y conflictivas. Era al mismo tiempo estático y dinámico. Precisamente porque han renunciado a las habituales asociaciones sexuales propias de la fecundidad femenina, los cuerpos de las vírgenes estaban pensados para que conjuraran, en el pensamiento de los creyentes, todo lo que había de más «inmaculado» y por lo tanto de más inequívocamente exuberante en las nociones de fertilidad, de continuidad y de creatividad.[99] El vientre cerrado no era tan sólo una puerta con barrotes. Precisamente porque estaba tan cerrado, podía ser lo más abierto: también era una caldera burbujeante;[100] era una fuente desde la que manaba la luz;[101] era una suave lluvia de nubes de aguacero.[102] Debido a la misma proximidad de su cuerpo, el entendimiento, el corazón y las manos de la virgen se había abierto de par en par: a las Escrituras, a Cristo y a los pobres.[103]

98. H. Savon, «Maniérisme et Allégorie dans l'oeuvre d'Ambroise de Milan», especialmente pp. 218-220: un bello tratamiento.

99. Véase Brown, *The Cult of Saints*, pp. 74-85, para mecanismos psicológicos análogos utilizados en el culto de las reliquias de los mártires.

100. *Inst. virg.* 12.79: 339B.

101. 9.56: 335B.

102. 13.81: 339C.

103. 9.58 y 62: 335C y 336A.

Lo verdaderamente significativo en el uso que hacía Ambrosio de las imágenes era el modo en que tomaba las paradójicas cualidades de las vírgenes individuales y las aplicaba al conjunto de la Iglesia católica. De ahí la cualidad dúplice de su pensamiento sobre las relaciones entre la Iglesia y la sociedad. Seguía fomentando que las congregaciones católicas a las que exhortaba se concibieran a sí mismas estando a la defensiva y cercadas por fronteras inflexibles. Dentro de las basílicas católicas, no obstante, la pila bautismal y los cuerpos sosegados de los continentes hablaban asimismo de transformación.

Para Ambrosio, la exuberancia que conllevaba la transformación podía desparramarse hasta abarcar a toda sociedad. Lo mismo que la virgen, la Iglesia católica era un cuerpo intacto dotado de una milagrosa capacidad para crecer y alimentarse. La solidaridad de toda la humanidad perdida hacía tanto tiempo se recuperaría gracias a la Iglesia.[104] Las imágenes de Ambrosio implicaban que era posible un mundo católico y romano. Las estructuras existentes de la sociedad romana todavía podían bañarse en la luz serena de la Iglesia, conforme asciende ésta en el Imperio, «como una luna que va aumentando de luminosidad».[105]

Los oyentes más atentos de los sermones de Ambrosio captaron el mensaje latente. Un año después de su bautismo en Milán, Agustín describía la Iglesia católica como «la verdadera madre de todos los cristianos», como si también pudiera ser la madre de toda la humanidad y garantizar todos los lazos sociales existentes:

> Tú eres quien haces que las esposas se sometan a sus maridos... con casta y fiel obediencia; tú pusiste los maridos por encima de sus esposas; tú uniste los hijos a sus padres mediante una esclavitud gratuidamente concedida y colocaste a los padres por encima de los hijos en devoto predominio... Tú vinculas ciudadano a ciudadano, nación a nación, en realidad, Tú reúnes a todos los hombres para recordar a sus padres... Tú enseñas a los reyes

104. *De offices* 1.33.170, 3.3.19: 78BC, 159B.
105. *Carta* 18.24, p. 47: 1020C.

a gobernar para beneficio de sus pueblos; y Tú eres quien advierte a los pueblos que se subordinen a sus reyes.[106]

En las dos generaciones siguientes, Agustín fue poniendo al descubierto todas las implicaciones de la visión que tenía Ambrosio de una humanidad transformada y disciplinada, en todos los aspectos de la vida social, dentro de la Iglesia católica. Era una visión que, como pronto explicarían los escritos de Agustín en tanto que obispo africano, atrapaba los problemas de la sexualidad humana en una malla explicativa mucho más fina y exigente que nunca antes.

Para entender las opciones a que se enfrentaba Agustín en el siglo V y percibir el estado de ánimo con que los primeros lectores latinos absorbieron sus obras sobre el matrimonio, la sexualidad y la caía de Adán, en las décadas de 410 y 420, antes hay que explicar el clima moral en que escribía. Por lo tanto, detengámonos un momento en Jerónimo, el desconcerte casi contemporáneo de Ambrosio. En las vicisitudes de Jerónimo y su círculo podemos valorar algunas de las posibilidades y angustias que la llamada del desierto había hecho recaer sobre el Occidente a finales del siglo IV y en el V. En las cartas de Jerónimo y en sus comentarios vislumbramos a las viudas y vírgenes devotas de cuyo papel simbólico con tanta resonancia había hablado Ambrosio, volviéndose vivas, como mujeres reales, y participando activamente en la política y en las actividades eruditas. En Jerónimo podemos seguir las tensiones irresueltas de un hombre que se había definido a sí mismo como el guía espiritual de las mujeres de clase alta y como el árbrito del gusto ascético de su época. Más que ningún autor laico latino y sólo superado por Agustín, Jerónimo hizo de esta generación asombrosa la última, y desde luego la más tormentosa, de las «tres grandes épocas» de la literatura latina.[107]

106. Agustín, *de moribus ecclesiae catholicae* 1.30.63: PL 32: 1336.
107. R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, p. 210.

18. *«Aprended de mí la santa arrogancia»: Jerónimo*

En agosto de 385, un concilio de clérigos romanos convocó a una sacerdote dálmata de decididas opiniones ascéticas: le dijeron que abandonara la ciudad. Jerónimo había llegado a Roma en el otoño de 382, como protegido del anterior papa Dámaso. Hombre que entraba ya en la cuarentena, si es que no era mayor,[1] Jerónimo tenía una larga experiencia en desempeñar el papel de forastero influyente. Había regresado del mundo griego con fama de tener una erudición fuera de lo corriente. Había aprendido griego en Antioquía. Entre 375 y 377, pasó dos años de aburrimiento y creciente irritación en la celda de un ermitaño del desierto de Siria, en Calcis.[2] Al regresar a Constantinopla, se había postrado a los pies de Gregorio Nacianceno y de ahí que pudiera referirse al amigo de Basilio de Cesarea como «mi maestro», lo que no era credencial pequeña para un estudioso errante de origen latino.[3] En muy poco tiempo, Jerónimo empezó a utilizar su erudición y sus recuerdos de la vida ascética en hacer que el clero de

1. El lector debe saber que las opiniones sobre la fecha del nacimiento de Jerónimo discrepan hasta en quince años, cosa importante de tener presente cuando se considera su humor y autoridad en distintos momentos de su carrera. Para los argumentos favorables a una fecha temprana, 330, y el examen de los puntos de vista opuestos, véase J. N. D. Kelly, *Jerome*, pp. 337-339. Yo sigo inclinándome por la fecha posterior, 347, adoptada por F. Cavallera, *Saint Jérome: sa vie et son oeuvre*, 2:3-12.

2. Philip Pousseau, *Ascetics, Authority and the Church*, pp. 99-108, es un estudio especialmente sensible sobre este período de la vida de Jerónimo.

3. Jerónimo, *de viris illustribus* 117: *Patrologia Latina* 23: 707C.

Roma se sintiera humillado. Para empeorar más las cosas, se alejó de sus colegas varones, con desprecio mal disimulado, a fin de volcar su erudición sobre las mujeres consagradas de la Iglesia romana. Frente a Marcela, viuda desde hacía décadas, y frente a Paula, mujer en la treintena, Jerónimo adoptó la personalidad de Orígenes.

Aunque dedicada al papa Dámaso, la traducción que hizo Jerónimo de las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* estaba destinada a su nuevo círculo de pupilas espirituales. La asombrosa erudición de Orígenes y los cálidos arrebatos de su noción de «placer espiritual» fueron llevados a Roma por Jerónimo con objeto de atender a las necesidades espirituales de un círculo de mujeres bien nacidas en la colina Aventina. Por desgracia para las futuras posibilidades de Jerónimo en Roma, estas nobles damas fueron también iniciadas en las censuras más sinceras de Jerónimo contra la mundanidad y el filisteísmo que él gustaba de ver en todas partes. Cuando escribió a la hermana de Paula, Eustaquia, una virgen consagrada, sobre cómo proteger mejor su vida espiritual de la corrupción, sus descripciones de la sociedad eclesiástica de Roma eran tan gráficas que incluso los paganos bregaron por hacer copias de la carta.[4] Era un álbum de caricaturas en el que se reconocían demasiado clérigos y cristianos de clase alta. «Aprended de mí la santa arrogancia; sabed que vosotros sois mejores que todos los demás.»[5]

Cuando murió Dámaso, en diciembre del año 384, el «caldero» de la irritación acabó de desbordarse.[6] Jerónimo tuvo que irse. Pero se aseguró de que todas las épocas futuras verían el feo incidente únicamente a través de sus ojos: «A menudo ocurre que me encuentro rodeado de vírgenes y a algunas de ellas les explico los libros divinos lo mejor que puedo».[7]

Al año siguiente, Jerónimo estaba instalado en Belén,

4. Rufino, *Apologia contra Hieronymum* 2.5, en M. Simonetti ed., *Corpus christianorum*, p. 86.
5. *Carta* 22.16: PL 22: 403.
6. Jerónimo, *Interpretatio libri Didymi de Spiritu Sancto:* PL 23: 102A.
7. *Carta* 45.2: 481.

«una ciudad en cierto sentido más distinguida».[8] Siguiendo el ejemplo puesto por Melania la Vieja una década antes, Paula zarpó hacia Tierra Santa con Eustoquio. Jerónimo se unió a ellos en el último trecho de su peregrinaje. Se instalaron en un lugar desde donde podían divisar la cueva donde había nacido Cristo, en una paisaje silencioso y bañado de sol, punteado por aldeas de montaña. Las canciones de los campesinos que trabajaban en el valle de abajo arrastraban ecos de los antiguos *Salmos* de David hasta el interior de las celdas de estos eruditos latinos. Estaba bien haber llegado hasta el supuesto centro del mundo:

Iremos a su habitación, adoraremos juntos al escabel de sus pies.[9]

Paula utilizó su riqueza en fundar un convento para las compañeras de exilio. Las mujeres nobles desafectas, con vocaciones frustradas en Occidente, se reunieron a su alrededor en Belén. Las damas de compañía de estas mujeres estaban alojadas en un edificio separado, no fuera a ser que las damas senatoriales siguieran teniendo la tentación de tratarlas como a sirvientas.[10] A poca distancia, Jerónimo ocupaba la cabeza de un pequeño monasterio. Los considerables gastos que acarreó la instalación de su biblioteca, el pago de estenógrafos y el retener a un judío para que le diese lecciones de hebreo se pagaron con los recursos personales de Pablo.

Jerónimo disfrutó de una década de profunda felicidad: había comenzado, por fin, a cosechar el premio de los veraces:

Él llenará tu boca de sonrisas y de júbilo tus labios.[11]

8. Jerónimo, *In Ecclesiasten*, prefacio en M. Adriaen ed., *Corpus Christianorum*, p. 86, 249; otros leen *angustiori*, «algo menor»; la ironía también está clara.

9. *Carta* 46.11: 491 y 108.10: 885, citando Salmos 131.7. Véase en especial E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the late Roman Empire*, pp. 171-179, y C. Saulnier, «La vie monastique en Terre Sainte auprès des lieux de pèlerinage», *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, 6.

10. *Carta* 108.19: 896.

11. *In Eccles.* 3.13, p. 278, citando Job 8:21.

Después de haber abandonado a toda prisa muchos bocetos, había logrado el autorretrato que se convertiría en un clásico. Jerónimo el monje estudioso refugiado en Belén fue el Jerónimo hacia quien el Occidente medieval volvería los ojos con amor y admiración: «El perfecto sabio bien hablado, el honrado Jerónimo de Belén a quien nuestras hermanas acostumbraban a visitar».[12]

Nuestra familiaridad con este aspecto de la personalidad y la carrera de Jerónimo no deben ofuscarnos y hacernos pasar por alto la novedad y los peligros potenciales de su situación. En la década de 380 y comienzos de la de 390, se apropió del personaje de Orígenes en un aspecto crucial. Dio por sentado que las mentes de hombres y mujeres eran, en lo profundo, idénticas. No veía ninguna razón para que el ideal de Orígenes de un incansable trabajo ascético de la mente, asociado con la meditación diaria del cristianismo sobre los «placeres de la ley», no debiera extenderse con todos sus rigores a mujeres maduras y bien educadas como Marcela y Paula. Estas mujeres disponían de las condiciones espirituales y culturales que hacían perfectamente practicable ese estilo de vida. Podían leer cantidades impresionantes de textos griegos. Melania había leído tres millones de líneas de Orígenes y dos millones y medio de líneas de autores más modernos, incluidos los capadocios. Es decir, había llegado a dominar un *corpus* de literatura cristiana trescientas veces más extenso que la *Ilíada* de Homero. «Y no los había leído únicamente una vez y por encima, sino que los había trabajado, repasando cada obra siete u ocho veces.» No cabía duda de que Melania reconocería una herejía en cuanto se la encontrara tan bien como cualquier otro cristiano culto.[13] Las mujeres copiaban y repartían comentarios y traducciones.[14] Finalmente, Paula apren-

12. W. Stokes ed., *The Martyrology of Oengus the Culdee*, p. 197.

13. Paladio, *Historia lausiaca* 55.3, en R. T. Meyer ed., *Palladius: The Lausiac History*, pp. 136-137; cf. Jerónimo, *Carta* 37.3-4: 463; 38.4: 464; 39.1: 466 y 65.2: 512. Véase el excelente estudio de Franca Ela Consolino, «Modelli di comportamento e modi di santificacione per l'aristocrazia femminile d'Occidente».

14. *In Ephes.* 2, prefacio: 507BC; *Carta* 49.2: 512.

dió a recitar los *Salmos* en hebreo sin rastro de acento extranjero.[15]

En las clases altas, las mujeres educadas constituían un fenómeno bastante habitual. Los aristócratas procuraban criar a sus hijas de tal modo que, «inspiradas por la conciencia de su alta cuna, se elevaran por encima de la conducta habitual de la especie humana».[16] El desequilibrio entre el compromiso de los hombres y de las mujeres con la vida de la Iglesia latina aseguraba que las mujeres cristianas serias disfrutaran de ventajas que pocos varones occidentales poseían. El palacio de Marcela era un lugar de reunión para los clérigos procedentes de Oriente. Su griego era probablemente tan bueno como el de Ambrosio y su biblioteca estaba igual de bien surtida en libros griegos contemporáneos. Esto constituía una rareza en la Roma del siglo IV. Para semejante mujer, la «fecundidad» ideal que se asociaba al estado virginal no era una metáfora ampulosa: era algo perfectamente real, tan demostrable como la de cualquier dirigente espiritual varón, para quien las imágenes de la procreación asexual y de la fertilidad virginal, a través de la guía espiritual y la erudición, tenían desde antiguo una fuerte significación.[17] Para una mujer como aquella, la fertilidad virginal implicaba un alto nivel de creatividad real, en el entendimiento, por medio de la comunicación verbal y a través de la pluma. Nada tenía de extraño hablar de una virgen cristiana educada como «generosa en dones... sobresaliente en nobleza, fértil escribiendo, merecedora de la estima de todo el mundo».[18] La cultura que Jerónimo ofrecía presuponía que estas mujeres de clase alta, lo mismo que cual-

15. *Carta* 108.26: 902.

16. Pseudo-Jerónimo, *de virginitate* 12: PL 30: 178A; véase Peter Brown, «Pelagius and His Supporters», en *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, pp. 186-189.

17. Jerónimo, *Carta* 52.4: 530, sobre sí mismo.

18. *Laus Eunomiae: Patrologia Latina Supplementum* 3: 1430. No estoy seguro de si se trata de la Eunomia hija del rétor Nazario —véase Jerónimo, *Crónica* ad. ann. 340: 499— o bien de la hija de Turcio Aproniano y Avita, amigos de Rufino y de Paulino Nola: véase J. R. Martindale ed., *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 2:421.

quier hombre, llevaban dentro de sí «un corazón en el que se almacena una biblioteca de libros».[19]

Que Jerónimo no fomentara que las mujeres se dedicaran a escribir sobre teología por derecho propio no significaba que él, lo mismo que los demás varones de la antigüedad tardía, deseara reservar para sí el dudoso privilegio de ser agresivo con los demás hombres. Dada la preocupación contemporánea por preservar un oasis de cultura cristiana no teñida por las enseñanzas de los varones profanos ni por los impulsos competitivos masculinos, las bien educadas «hijas de Jerusalén» —lectoras y memorizadoras prodigiosas de los textos sagrados y de sus comentarios eruditos— podían mantener, casi con tanta eficacia como cualquier monje, el pulso sosegado de la verdad cristiana impoluta. Colocar frente a frente la guía espiritual de las mujeres y el formidable mandamiento de las Escrituras era algo que afectaba tanto a los hombres como a las mujeres. Ya hemos visto cómo, en Jerusalén, Melania la Vieja indujo al muy perturbado Evagrio a vivir de acuerdo con su vocación ascética. [20] Dos décadas después, un hombre joven escribía a su casa para dar cuenta de que

> En la tierra de Sicilia conocí a una mujer, distinguidísima a ojos del mundo, pero todavía más sobresaliente en las cosas de Dios. Ella me enseñó el camino de la verdad en todas las cosas... convenciéndome [de cuánto mejor era vivir una existencia cristiana] con la razón y sobre la base de las Escrituras.[21]

Las mujeres de clase alta eran muchas veces las únicas personas a quienes podía pedírsele prestados los nuevos libros para transcribirlos.[22] Tuvieron una intervención firme, si bien exclusivamente verbal, como árbritos para zanjar lo cierto y lo falso en las controversias teológicas.[23] En Roma, Mar-

19. Baquiario, *Carta* 1: PL *Suplemento* 1: 1036.
20. Paladio, *Historia lausiaca* 38.9; Meyer trad., p. 113.
21. Carta pelagiana, *Honorificentiae tuae* 5: PL *Suplemento* 1: 1692-1693.
22. Jerónimo, *in Ephes.*, prefacio, 469B, y *Vida de Melania la Joven* 26, en D. Gorce ed., *Vie de Sainte Mélanie*, p. 178; Elizabeth A. Clark trad., *Life of Saint Melanie*, p. 46, y comentario en p. 12.
23. *Carta* 127.7 y 9: 1091 y 1092.

cela y sus equivalentes ayudaron a cristianos de ambos sexos a comprender un mundo en el que las cartas, los manuscritos y las exposiciones doctrinales llegaban a Italia desde el Oriente griego.

En Tierra Santa, las algo marginales colonias de los latinos de clase alta y los séquitos multitudinarios de las grandes damas en peregrinaje ofrecieron oportunidades para que floreciera un compañerismo espiritual entre ascetas masculinos y femeninos que constituía algo único en el mundo mediterráneo. Debido a una paradoja fácilmente comprensible, aquellos ascetas que mayor provecho sacaron, tanto desde el punto de vista espiritual como desde el económico (siempre debemos recordarlo), del estrecho contacto con las mujeres devotas deploraban tal compañerismo cuando lo practicaban cualesquiera que no fuesen ellos mismos. Jerónimo atacó a una distinguida dama por haberse «mezclado despreocupadamente» con clérigos masculinos durante su viaje por Tierra Santa.[24] Descarga su menosprecio sobre un competidor que se había mantenido activo en Roma, «recorriendo las celdas de las vírgenes y las viudas devotas y discurseando solemnemente sobre las Escrituras».[25]

En ambos ataques vemos a Jerónimo tal como lo veían los demás. El desconocido autor del texto, que pudo haber servido más tarde de base para la *Historia lausiaca* de Paladio, la clásica descripción contemporánea de los monjes de Egipto, hizo frente al mismo dilema que Jerónimo. Escribió que los monjes debían evitar a las mujeres ascéticas. Sus cabellos plateados y sus rostros llenos de arrugas podían dar pie a pensamientos perturbadores. Lo que era peor, los monjes podían sentirse tentados a hablar a estas mujeres con desprecio, como criaturas viejas y ridículas. Pero este autor escribía para una mujer y atribuía su propia conversión a la vida ascética a la visita que había hecho a Egipto en compañía de la

24. *Carta* 54.13: 556. Al menos no puede decirse que Jerónimo fuese obsequioso al elegir sus blancos: la dama tal vez fuera Poemenia, parienta del emperador (!). Paul Devos, «Silvie la sainte pélérine».

25. *Carta* 50.3: 514; véase Y. M. Duval, «Pélage est-il le censeur inconnu de l'Adversus Jovinianum à Rome en 393; ou: du "portrait-robot" de l'hérétique chez S. Jérome», pp. 535-536.

«santa madre» de aquella mujer.[26] Es fácil resultar cínico al hablar de estas sinuosidades. Pero reflejan la cólera genuina por el hecho de que una esperanza antigua y profunda resultara traicionada por falta de circunspección; si los hombres y las mujeres no podían aprender a verse mutuamente como seres sin sexo, como «*ni varón ni hembra* [sino]... *uno solo en Cristo Jesús*», en los lugares más sagrados del mundo cristiano, ¿dónde iban a poder hacerlo?

La constante preocupación literaria por la compañía femenina pone de relieve que tales prácticas eran algo normal entre los privilegiados expatriados en Tierra Santa. Otras regiones eran menos tolerantes. El caso de Prisciliano reveló la brutalidad de las reacciones locales hacia las mujeres devotas sorprendidas en posiciones de ofensiva distinción dentro de las sociedades provincianas de España y el sur de las Galias. En 380, pequeños grupos de hombres y mujeres habían comenzado a alarmar a los obispos españoles. En las vísperas de las grandes festividades, abandonaban todos juntos la ciudad, para celebrar «retiros» en las villas de las montañas bajo la guía de inspirados «maestros», como se autodenominaban, de las Escrituras.[27] En 382, Prisciliano se instaló en las afueras de Burdeos, en una finca de Eucrocia, la viuda de Delfidio, un profesor local de costumbres impecables.

Hacia 386, todo el mundo estaba de acuerdo en que Delfidio había sido afortunado por haber muerto cuando lo hizo; el comportamiento de las mujeres de su familia después de su muerte lo hubiera cubierto de aplastante vergüenza. Prisciliano y Eucrocia fueron ejecutados bajo la acusación de brujería e inmoralidad. Se rumoreó que la hija de Eucrocia había sido seducida por el guía espiritual de la madre. Otra noble mujer murió lapidada por el populacho en las calles de Burdeos.[28] Fue

26. R. Draguet, *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque*, 1.19*-20*.

27. *Concilio de Zaragoza*, cánones 1, 4 y 7, en J. Vives ed., *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, pp. 17-18.

28. El mejor tratamiento de este aspecto de la carrera de Prisciliano se encuentra en Ray van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, pp. 67-76.

un estridente recordatorio de que, fuera de unos pocos ambientes privilegiados, la intimidad con mujeres cristianas influyentes y militantes podía conducir a la muerte violenta y, como mínimo, a cargar con el duradero estigma de ser sexualmente sospechoso. En Occidente, como en Oriente una generación antes, los clérigos llegaron a aprender que el verdadero valor cristiano consiste en el cultivo de una santa timidez en lo relativo a las mujeres.[29] Las amistades espirituales, como las que fácilmente podían surgir entre hombres y mujeres serios que se enfrentaban a la apatía moral de sus iglesias locales, estaban condenadas. Se las calificaba de una forma de «subversión clandestina».[30] Amenazaban con cuestionar la «muralla del rigor moral, la superación de los hábitos de clase baja»,[31] que hacía que el clero célibe de Occidente fuese «un Senado puramente blanco... [donde] la severidad con respecto a las mujeres predominaba sin discusión».[32]

Antes de que acabara la década de 390, las nubes generadas silenciosamente por estos temores en Italia, España y Galia llegaron a ensombrecer el horizonte de Jerónimo. Se encontró frente a un dilema especialmente íntimo. En la década de 380, había basado su actitud personal, llamativamente generosa, con respecto al papel cultural de las mujeres, en un modelo de la persona sacado de las obras exegéticas de Orígenes. Este modelo se basaba en una concepción austeramente espiritual de los seres humanos. Los cuerpos dotados con características sexuales de hombres y mujeres eran cosas efímeras, dentro de las cuales había sido colocado por un breve período de tiempo el vibrante espíritu. Para las personas «espirituales» era posible vivir como si las restricciones

29. Pseudo-Cipriano, *de singularitate clericorum* 2, en G. Hartel ed., *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 3:176. Sería útil saber exactamente la fecha y la localización de este opúsculo. A. von Harnack, *Texte und Untersuchungen*, propone un escrito donatista en la Roma de mediados del siglo IV; R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique*, p. 159 *n* 6, Toulouse o Burdeos a comienzos del siglo V.

30. *De sing. cler.* 6, p. 178.

31. 39, p. 214.

32. 45, p. 220.

y los peligros del cuerpo no las afectaran. Podían crear relaciones de camaradería al encontrarse con mentalidades similares. Estudioso de texto en primer lugar y sobre todo —y, por lo tanto—, no dado en demasía a la reflexión—, Jerónimo aceptó este modelo de la persona humana porque lo encontró en las páginas de los comentarios de Orígenes y porque le permitía vivir cómodamente entre mujeres bien dotadas e influyentes, como Marcela en Roma y, luego, Paula en Belén.

Estaba menos dispuesto a que otros sacaran tales consecuencias radicales de ver su personal comportamiento. Una vez instalado en Belén, siguió siendo un ávido lector de cartas que aconsejaban cómo dirigir la vida ascética. En estas cartas, el Jerónimo heredero de Orígenes chocó con el Jerónimo satírico, el apasionado expositor de la debilidad de la carne. Dentro del mundo latino, en seguida se convirtió en un Jean Jacques Rousseau monástico: dada su mucha y notoria irritabilidad, Jerónimo era un hombre al que la generación más joven de militantes gustaba de amar. Traspasaba a sus lectores una vívida sensación del desafío y la leyenda del desierto. Pero también les comunicaba una penetrante conciencia de los peligros sexuales del cuerpo.

En realidad, Jerónimo sabía poco sobre el desierto, acerca del cual escribió, y casi nada sobre la paciente disciplina en que los Padres del Desierto basaban su certidumbre de que incluso el instinto sexual se podía transcender. Habían sido sus contemporáneos quienes habían explorado del modo más minucioso la vida del desierto egipcio, trayendo al regreso noticias sobre sus excitantes posibilidades para los asentamientos monásticos de Tierra Santa. Durante su estancia en Constantinopla, en 380, es posible que Jerónimo conociera a un joven diácono del ambiente de Gregorio Nacianceno, Evagrio de Ponto. La carrera de Evagrio estaba destinada a ser casi tan dramática como la del propio Jerónimo. El joven y brillante diácono huyó de Constantinopla para evitar verse complicado en una aventura amorosa con una dama casada de buena posición. Melania lo ayudó a recuperarse de la experiencia en Jerusalén. Para 382, estaba instalado en las arenas

de Nitria, trasladándose más hacia el interior del desierto poco después, a la severa celda de Celia. En Celia sufrió casi tan terriblemente como había sufrido Jerónimo en Calcis.[33] Su *Antirrhetikos*, sobre *Cómo responder*, era un cuaderno de notas sobre las tentaciones cotidianas. Es un retrato extraordinario de la vida interior de un cristiano de la antigüedad tardía. Allí Evagrio recogió cuatrocientos ochenta y siete distintos *logismoi*, series de pensamientos enérgicos u obsesivos, acompañados cada uno con las convenientes palabras de la Escritura para disipar o dar la bienvenida a la experiencia. Incluía las más patentes fantasías sexuales:

> Contra el demonio de la fornicación que adopta la apariencia de una mujer desnuda, de andares lánguidos, cuyo cuerpo entero sugiere placer sensual.[34]
>
> Contra la idea de pasar largos períodos de tiempo con una mujer casada, con frecuentes visitas en sus habitaciones cerradas, como si ella estuviera derivando gran provecho espiritual de nosotros.[35]
>
> Contra el pensamiento que adopta la forma de una hermosa mujer que sostiene con nosotros una conversación seria, mientras estamos deseando hacer cosas perversas y vergonzosas con ella.[36]
>
> Contra el demonio que me mete en la cabeza que debo contraer matrimonio, tener esposa y ser padre de mis hijos, y no perder el tiempo aquí, pasando hambre y peleando con ideas inmundas.[37]

33. Paladio, *Historia lausiaca* 38.3:10; Meyer, pp. 111-113; véase en especial A. Giollaumont, *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique*, pp. 47-61; F. X. Murphy, «Evagrius Ponticus and Origenism»; R, Hanson y G. Crouzel eds., *Originiana Tertia*; y J. G. Bunge, «Origenismus-Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrios Pontikos», pp. 36-44.

34. Evagrio, *Antirrhetikos* 2.32, en W. Frankenberg ed., *Evagrius Ponticus*, pp. 488-489. Retraducido del siríaco al griego, lo que es un inconveniente para nosotros los delicados modernos.

35. 2.35, pp. 480-488.

36. 2.36, pp. 490-491.

37. 2.49, pp. 490-491.

Pero, pese a toda esta terrible precisión, Evagrio era un hombre de la tradición de Orígenes. Esto significaba que la vida del desierto, con su alargamiento del tiempo, casi tan inmenso y a menudo tan desolador como las arenas interminables, representaba para él un indicio de la paciencia ilimitada de Dios. No se había propuesto que *Antirrhetikos* se leyera como un documento perturbador. Se trataba más bien de un mapa para viajeros. Recogía, con despiadada claridad, fases de las tentaciones que el monje debía superar antes de que se instalara en su alma una inmensa paz.

Desde Celia, Evagrio escribió a Melania que estaba en Jerusalén, tratándola sencillamente de «mi señor».[38] Compuso preceptos sumamente condensados para los monjes y monjas vinculados a Melania en el Monte de los Olivos.[39] El estado de *apatheia*, de trascendencia de las «pasiones», que Evagrio y sus partidarios consideraban la culminación de la vida espiritual, no era tan sólo un estado imaginado para los reclusos incorpóreos. Más bien era una gracia conferida a los guías espirituales de ambos sexos que les proporcionaba una gran franqueza ante los demás. Esta pureza ganada con esfuerzo «resplandecía en un alma noble como el lucero de la mañana en el cielo del amanecer».[40]

Una de estas personas «desapasionadas» era Amma Talis, la madre superior de un gran convento egipcio:

> Había con ella sesenta monjas. La amaban tanto que jamás se puso ninguna cerradura en la puerta del patio del monasterio... La anciana tenía una tan suma serenidad [escribió Paladio, un obispo tremendamente preocupado por los peligros de la compañía femenina] que entraba y se sentaba a mi lado, y me ponía las manos sobre los hombros en un gesto espontáneo de compañerismo.[41]

38. Evagrio, *Carta a Melania*, en Frankenberg ed., p. 612.1; ahora en traducción de C. Bunge, *Evagrios Pontikos: Briefe aus der Wüste*, p. 303; véase en especial pp. 193-200.

39. Bunge, «Origenismus-Gnotizismus», pp. 35-39.

40. Evagrio, *Sentencia ad monachos*, traducido por Rufino, *Patrologia Graeca* 40: 1281C.

41. Paladio, *Historia lausiaca*, 59.1; Meyer trad., p. 140.

Era una trascendencia que muchos envidiarían. Sólo tres días antes de morir pudo percibir el escrupuloso Evagrio, en la disminución de sus fantasías sexuales, el comienzo de la gracia que corona la pureza del corazón.[42]

Jerónimo el Latino, por el contrario, era un hombre con prisa que escribió para una generación con prisa. Todo lo que permitió conocer a sus lectores de su experiencia personal en Calcis estaba deliberadamente calculado para aumentar su inquietud:

> Cuán a menudo, cuando estaba viviendo en el desierto, en aquel solitario yermo, achicharrado por el sol arrasador, que proporciona a los ermitaños sus primitivas moradas, cuán a menudo me fantaseaba rodeado de los placeres de Roma... aunque, dado mi temor del Infierno, me había condenado a esta prisión donde mis únicos compañeros eran los escorpiones y las bestias salvajes, a menudo me encontraba rodeado de bandas de bailarinas. Tenía el rostro pálido del ayuno; pero, aunque mis miembros estaban fríos como el hielo, mi cabeza ardía de deseo y las llamas de la lascivia burbujeaban delante de mí mientras mi carne estaba como muerta.[43]

Este *contraposto*, brillante desde una perspectiva artística, entre la excitación del cuerpo del monje y los impulsos sexuales indomados de su mente era un recurso de sencillez tan transparente que se convirtió casi instantáneamente en canónico dentro del mundo latino. Jerónimo lo aplicó con energía a los problemas de las muchachas jóvenes de Roma. Eustaquio debía estar en guardia: «Si aquellos cuyos cuerpos se desgastan pueden seguir siendo asaltados por tales pensa-

42. *Historia lausiaca*, 38.13; Meyer trad., p. 114.

43. Jerónimo, *Carta* 22.7: 398, desarrollada en *Vita Hilarionis* 7: *P. L.* 23: 32A. Evagrio, debemos señalar, describió exactamente la misma experiencia: *Practicus* 54, en A. Guillaumont ed., *Traité Practique ou le Moine*, pp. 624-625. Para un excelente estudio sobre una de estas imágenes de Jerónimo en el Renacimiento, véase Bernard Aikema, «Lorenzo Lotto and the "Ospedale de San Zuane Polo"», en D. Rosand ed., *Interpretazioni veneziane. Studi di storia dell'arte in onore di Michelangelo Muraro*, y recientemente Eugene F. Rice, *Saint Jerome in the Renaissance*.

mientos, ¿qué no debe soportar una muchacha que está expuesta a las emociones de una vida cómoda?». Ella debía recordar siempre que llevaba a su peor enemigo «encerrado en su interior»; su «cuerpecito caliente» debe prescindir del contacto devastador con el vino, de las comidas pesadas y, por supuesto, de los peligros de la compañía masculina íntima.[44]

El cuerpo humano seguía siendo para Jerónimo un bosque tenebroso, repleto de rugidos de bestias salvajes, que sólo podía ser dominado mediante rígidos códigos en la dieta y mediante la estricta prescindencia de las ocasiones con aliciente sexual.[45] Esta realidad no era superable por ninguna clase de esfuerzo ascético ni tampoco por los entusiasmos intelectuales compartidos. Al escribir cartas en las que aconsejaba a lejanas damas, Jerónimo colocaba las palabras de Jesucristo en el mismo plano que a los autores de comedias romanas: tanto el Creador de la naturaleza humana como los escritores romanos, agudos observadores de las más burdas payasadas de la humanidad, estaban de acuerdo en que los hombres y las mujeres eran seres irreductiblemente sexuales y una fuente constante de tentación unos para otros.[46]

Quienes se deleitaban en las cartas de Jerónimo no se sentían indebidamente apesadumbrados por estas observaciones desoladas: el optimismo estaba fuera de lugar en un satírico romano. Pero la autoridad de Jerónimo como asceta militante se suponía que estaba basada en cimientos sólidos. Él adoptaba la postura del exégeta, con opiniones propias, en una generación de latinos que habían vuelto a descubrir a san Pablo.[47] Para Jerónimo y sus contemporáneos, Pablo era, en palabras de Ambrosio, «el maestro de los gentiles, el habilidoso conductor de nuestra vida moral, el juez de nuestras emociones más íntimas».[48] Lo que Pablo había revelado acerca de sí mismo en sus epístolas era tenido por una de las guías más seguras de todas para conocer las fuerzas y limitaciones de la persona.

Al enfrentarse a las cartas de Pablo, Jerónimo se carica-

44. *Carta* 22.8: 399.
45. *Cartas* 22.11: 400; 54.9: 554; 79.7: 729, e *in Titum* 1: PL 26: 601D.
46. *Carta* 54.9: 554.
47. Peter Brown, *Augustine de Hippo*, p. 151.
48. Ambrosio, *de viduis* 13.79: PL 16: 272B.

turizaba a sí mismo. En su exégesis del apóstol, contribuyó en mayor medida que cualquier otro autor latino contemporáneo a la sexualización definitiva de la noción paulina de *la carne*. Una percepción no mitigada del peligro sexual, alojado en las profundidades de la persona física, se tragó todos los demás significados de la carne:

> Si después de la desnudez, después del ayuno, después de la prisión, los golpes y los tormentos, Pablo seguía gritando: *Qué desgraciado hombre soy, quién me librará de este cuerpo mortal*, ¿cree que usted, señora mía, puede sentirse segura?[49]
> ¿Qué ser humano no se quedaría aterrorizado ante la línea argumental de los apóstoles?

En 393, Jerónimo intervino en los asuntos romanos con objeto de corregir a Joviniano, que había colocado a las parejas casadas en el mismo plano que las vírgenes consagradas de la Iglesia. El panfleto fue un desastre. Uno de sus amigos, Panmaquio, sencillamente lo retiró de la circulación.[51] Los cristianos romanos se escandalizaron ante la afirmación de Jerónimo de que incluso los primeros matrimonios eran lamentables, aunque perdonables, capitulaciones ante la carne, y que los segundos matrimonios no distaban ni un paso del burdel.[52] Hasta llegó a proponer que los sacerdotes sólo eran santos en la medida en que poseían la pureza de las vírgenes. Los clérigos casados eran meros reclutas bisoños en el ejército de la Iglesia, aceptados debido a la escasez provisional de veteranos forjados en la batalla del celibato vitalicio.[53] Fue una exposición memorial del punto de vista ascético en su vertiente más desagradable e impracticable.

Contra Joviniano de Jerónimo sirvió de inspiración y provocación a todo lo ancho del mundo latino. Evidentemente, algunos militantes se sintieron complacidos: estaban

49. Jerónimo, *Carta* 22.5: 397.
50. *Ibid.* 79.5: 727, cf. *Adversus Jovinianum* 2.3-4: PL 23; 297D-302B.
51. *Carta* 49.2: 512.
52. *Adv. Jov.* 1.13, 15: 231C-232B y 234D.
53. *Ibid.* 1.34: 268D-269A.

dispuestos a convenir en que el matrimonio era «sospechosamente parecido a la mala vida».[54] Otros quedaron menos impresionados. Un sacerdote romano anónimo, a quien los investigadores modernos llaman «Ambrosiáster» (el que «llegaría a ser Ambrosio»), se tomó la molestia de demostrar que era del todo posible disfrutar de la dignidad del sacerdocio célibe sin compartir el no disimulado desprecio de Jerónimo por los clérigos que habían estado casados. Lo mismo que los sumos sacerdotes de Israel, los sacerdotes de la Iglesia católica se abstenían de sus esposas cuando tenían que acercarse al altar; se abstenían de forma permanente porque el altar del Nuevo Designio Divino era más santo que el del Antiguo.[55] Esta concepción era más aceptable para el *esprit de corps* del clero que la odiosa exaltación que hacía Jerónimo de una pureza que era preferible reservar para las monjas. A fin de hacer este comentario, «Ambrosiáster» adoptó una actitud menos alarmista y más anticuada con respecto al poder del instinto sexual. Presentaba la sexualidad como algo dócil al autodominio. El celibato posmarital de los clérigos era un sistema practicable. El proceso de envejecimiento, por el cual el cuerpo va perdiendo su calor juvenil, podía ser una ayuda a la voluntad. Reducía la fuerza del deseo sexual a unas proporciones manejables en los clérigos de mediana edad. Incluso entre los jóvenes, los largos períodos de abstinencia sexual que impone a las parejas casadas la vida ceremonial de la Iglesia romana, con sus días festivos, sus ayunos y vigilias como preparación para la Eucaristía, aseguraban que las parejas cristianas disponían de poco tiempo para el sexo. No necesitaban llenarse la cabeza de angustias fuera de lugar sobre las sutiles y perpetuas venganzas de la sensibilidad sexual que tan obviamente obsesionaban a Jerónimo.[56]

Otros autores creían que era su obligación tranquilizar a

54. *Epistula de castitate* 10,6: *Patrologia Latina: Supplementum* 1: 1483, escrito por un seguidor de Pelagio.

55. Ambrosiáster, *in I Cor. 7.9*, en H. J. Vogels ed., *Corpus Scriptorum Ecclesiastorum* 82 (2): p. 74. A. Stuiber, «Ambrosiáster», resume lo que han propuesto los investigadores modernos acerca de esta esquiva figura.

56. Ambrosiáster, *in I Cor. 7.5*, p. 72.

los cristianos casados. El posterior autor de un tratado dedicado a una cierta Gregoria recayó en los sermones de Crisóstomo a fin de poder demostrar que era posible estar casado y, no obstante, llevar una vida cristiana devota. Las mujeres devotas eran capaces de convertir la gran casa romana en un lugar santo. Pero, para poder hacerlo, debían aceptar las leyes de la familia. Ellas han sido enteramente entregadas a sus maridos, «compradas por el contrato matrimonial y atadas con tantos nudos como partes se tienen en el cuerpo».[57] No obstante, la docilidad, en combinación con el franco uso de «los abrazos permitidos para el regocijo conyugal»,[58] les permitirá afirmar su personal austeridad religiosa en el hogar.

En cuestiones religiosas, la voluntad de la esposa será la prevaleciente, «como si contradecirla fuese un sacrilegio».[59] En lugar de la virginidad y el autoexilio propuestos por Jerónimo, Gregoria fue incitada a convertirse en la cabeza benevolente de un *palazzo* romano, donde los sirvientes se comportaban bien, iban bien vestidos y estaban bien alimentados.[60] De todas las maneras en que una cristiana de clase alta podía demostrar «santa arrogancia»,[61] la conducta propuesta en este tratado era la más conscientemente moderada. Era una respuesta firme y nada habitual al celo de Jerónimo y de sus seguidores.

Mientras tanto, en su propio portal, en Jerusalén, parecía como si la propia ortodoxia de Jerónimo fuese a ser impugnada. Sólo recientemente había aclamado él a Orígenes como «un genio inmortal»,[62] y había utilizado a menudo su autoridad de exégeta para azuzar a los filisteos del mundo latino, calificándolo de «el hombre de quien nadie salvo un ignorante podría no admitir que ha sido el mayor maestro de la Igle-

57. *Liber ad Gregoriam* 7: PL. *Suppl.* 3: 228.
58. 7: 230.
59. 7: 229.
60. 18-19: 243-247.
61. 24: 255.
62. Jerónimo, *de vir. ill.* 54: 665C.
63. *Liber de nominibus Hebraicis:* PL. 23: 771A; véase ahora P. Meyvaert, «Excerpts from an Unknown Treatise of Jerome to Gaudentius of Brescia», pp. 213-234, un descubrimiento de suma importancia.

sia desde los apóstoles».[63] Pero desde 393 Orígenes vino a resultar tocado por el fatal estigma de la herejía. El «rostro del dragón» quedó al descubierto.[64] En las cuestiones relativas a la naturaleza de la persona, y más concretamente a la medida en que las diferencias entre los sexos podrían considerarse superables, se demostró que Orígenes había pertenecido a una época muy lejana. Se alzaba delante de los hombres del siglo IV con toda la majestad de una gran criatura extinguida hacía mucho tiempo. Jerónimo se vio obligado a elegir. Ya no podía basar su *persona* de guía espiritual para damas nobles en una figura tan impopular. Después de 395, se colocó decididamente del lado de las opiniones que recalcaban las permanentes diferencias entre los sexos y el riesgo irrevocable de tentación sexual que se daba entre hombres y mujeres.

Por el contrario, el amigo de la juventud de Jerónimo, Rufino, estaba instalado con Melania en el Monte de los Olivos desde 378. Tenía ocho años más de experiencia sobre la ponzoñosa política eclesiástica en los Santos Lugares. Visto desde Jerusalén, Jerónimo era un hombre dominante y envidioso: un hombre santo había afirmado que

> La señora Paula, que es quien lo cuida, morirá primero y por fin quedará libre de su mezquindad. [Pues] por culpa de él ninguna persona santa vivirá en esos sitios. Su mal carácter expulsaría incluso a su propio hermano.[65]

Jerónimo y su círculo quedaron aislados. Melania y Rufino habían retenido los contactos con Italia. A diferencia de Jerónimo y Paula, éstos no habían quemado sus naves en Roma. Antes que afrontar una «caza de brujas», Melania y Rufino estaban dispuestos a retirarse de Jerusalén. Rufino regresó a Roma en 397, absolutamente decidido a retomar las cosas allí donde Jerónimo las había dejado en 385. Pondría al alcance del público italiano las obras de Orígenes. En el prefacio que escribió para la traducción del gran manual de Orígenes *Sobre los principios*, se refería explícitamente a la tra-

64. *Contra Johannem Hierosolymitanum* 1.25: PL 23: 375B.
65. Paladio, *Historia lausiaca* 36.6-7; Meyer trad., pp. 104-105.

ducción de Jerónimo de las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* de Orígenes como la justificación de su propio empeño. Más adelante venía a decir que, al abandonar estas traducciones, Jerónimo había traicionado su promesa original.[66]

Nada podía haberle causado a Jerónimo mayor disgusto. De no ser condenadas en Occidente las opiniones de Orígenes, Rufino lo hubiera sustituido de inmediato como mentor del mundo latino. Sin embargo, si Orígenes era condenado, entonces la apelación de Rufino a su propio ejemplo aseguraría que Jerónimo sería condenado junto con él. Una vez que Jerónimo fuese considerado herético, el trabajo de investigador de toda su vida resultaría inútil: ya no seguiría siendo apreciado en el mundo latino ni seguiría recibiendo visitas su pequeña comunidad, ni fondos, por parte de los agradecidos peregrinos latinos que pasaban por Tierra Santa.[67] Incluso para un hombre dotado de un carácter más plácido que el de Jerónimo, aquélla no era una situación que favoreciese el buen humor.

No obstante, es importante retroceder un poco con objeto de apreciar las implicaciones a largo término de la desilusión súbita de Jerónimo con su anterior héroe, Orígenes, y la furiosa ruptura con su amigo de toda la vida, Rufino. En la controversia sobre Orígenes de finales del siglo IV, nos ocupamos de la reacción visceral de toda una generación contra concepciones de la persona que habían llegado a parecerles profundamente perturbadoras. Al condenar a Orígenes, los cristianos griegos y latinos, y Jerónimo el más clamoroso de todos ellos, se alejaron definitivamente de la perspectiva de la fluidez ilimitada de la persona humana que creían percibir (no siempre con razón) en el mismísimo meollo del pensamiento de Orígenes. Ellos no deseaban que sus propios cuerpos, y, con los cuerpos, los mojones de su sociedad, se volvieran evanescentes debido a la inmensidad vertiginosa que estaba implícita en la noción que tenía Orígenes de la lenta metamorfosis de todos los espíritus creados.

66. Rufino, *Praefatio in Libros Origenis Peri Archon* 1, en Simonetti ed., *Corpus Christanorum* p. 245.

67. Bien visto por Kelly, *Jerome*, pp. 225-226.

Jerónimo se mantuvo leal a Orígenes como exégeta e investigador textual. Lo que quizá comprendió por primera vez después de 393 fue que las obras de Orígenes albergaban una concepción de la persona profundamente ajena a sus prejuicios más arraigados y a los de sus lectores latinos. Sobre estos asuntos, Jerónimo reaccionó frente a Orígenes con toda la nitidez de un hombre que se desprende de una parte de su pasado.[68]

Lo que estaba en juego era, en primer lugar, la inminencia de los premios de Dios para quienes habían emprendido la vida ascética. Epifanio de Salamis, el Gran Anciano del monaquismo palestino, había dejado esto en claro cuando predicó en Jerusalén en el año 393. Atacó la idea de Orígenes de un Paraíso puramente espiritual. En aquella ocasión, observó Jerónimo, los jóvenes brillantes del séquito del obispo de Jerusalén habían fruncido ostentosamente la nariz, habían tosido y se habían dado golpes en la frente.[69] Para ellos parecía como si el anciano hubiese abogado por las concepciones más crasamente materialistas sobre el Paraíso y sobre la resurrección del cuerpo. Pero Jerusalén estaba lleno de monjes que habían acudido a la ciudad con motivo de las festividades.[70] Para estos monjes el Paraíso no era ningún estado espiritual supraceleste, del que sus almas habían caído en la tierra deslustrada. El Paraíso estaba muy cerca de la mano. Siempre había estado en la tierra. Los ríos Geón y Éufrates nacían allí: el propio Epifanio había bebido de esas mismas aguas.[71] El Paraíso estaba a su alcance. Lo podían recuperar, en su propio desierto, en su propio tiempo, los monjes poderosos. Cuando san Juan había escrito *no sabemos lo que seremos*, no se proponía sino hacer que los trabajos de los monjes parecieran la única fase, casi insignificante, dentro de un proceso

68. Robert F. Evans, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, pp. 11-17.

69. Jerónimo, *Contra Joh. Hieros.* 11: 362A.

70. P. Nautin, «Études des chronologie hiéronymienne (393-394) 2», p. 73. Véase ahora Elizabeth A. Clark, «The Place of Jerome's Commentary on Ephesians in the Origenist Controversy».

71. *Carta* 51.5: 522, tomado de la carta de Epifanio a Juan de Jerusalén, traducida y prudentemente hecha circular por Jerónimo: véase Nautin, «Études de chronologie», p. 84-85.

de transformación tan gigantesco que los rasgos finales de la persona humana que emergían de ella, con la resurrección de los muertos, resultarían aterradoramente irreconocibles. Por el contrario, la gloria del Señor sería capaz de restallar fuera de sus mismos humildes semblantes, en su propio tiempo y en toda su perfección, como en tiempos había brillado en los rostros de Moisés y de san Esteban.[72]

Lo mismo ocurría con la resurrección de la carne. Lo que iba a resucitar era la carne que ellos podían pellizcar con los dedos.[73] La carne que les colgaba fláccida sobre los huesos como consecuencia del largo ayuno, que se había cocido y endurecido como un cacharro de cerámica en el calor purificante del desierto: ésta era la misma carne que finalmente recibiría toda su gloria. Su experiencia física, de carácter tan íntimo, de los drásticos cambios del cuerpo, conforme éste se marchitaba en torno a ellos en el desierto, conduciría directamente a la definitiva transformación que lo aguardaba en el fin de los tiempos. Los cuerpos que ellos habían trabajado con toda severidad no iban sencillamente a evaporarse en el aire insustancial, como al parecer implicaba Orígenes.[74]

Jerónimo siempre ha vivido demasiado cerca del pensamiento de Tertuliano, a quien saboreaba como estilista latino y muy a menudo consultaba como diccionario teológico, como para tender a dar por supuesta la opinión llamativamente materialista que tenía Tertuliano del cuerpo y de la resurrección. No tuvo la menor dificultad para movilizar las frases expresivas de Tertuliano en su defensa de Epifanio contra el obispo de Jerusalén.[75] Pero también era consciente de que estaba cambiando el temple de su época. Él mismo había contribuido generosamente en sus cartas a crear el intenso tono de inquietud sexual que subrayaba las diferencias se-

72. *Carta* 51.7: 526, cf. Apophthegmata Patrum, Pambo 12: *Patrologia Graeca* 65: 372A.

73. *Carta* 84.5: 747.

74. *Carta* 92.2: 763, carta de Teófilo de Alejandría traducida por Jerónimo.

75. Véase en especial Y. M. Duval, «Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair».

xuales irreductibles entre los cuerpos masculinos y femeninos y que se detenía, con alarma estudiada, en los peligros que nacían de estas diferencias. Inmediatamente llamó la atención sobre las implicaciones posteriores de la noción de Orígenes de fluidez. Escribió a sus amigos de Roma que era absurdo esperar, como parecían implicar Orígenes y Rufino, que las mujeres fuesen criaturas destinadas a quedar eternamente despojadas de las características sexuales que las separaban de «nosotros» los varones:

> De manera que ahora las damitas se levantan los pechos, se golpean los vientres, las ingles y los muslos, y se dan guantazos en las mejillas sin pelo. «¿Para qué nos sirve esto a nosotras —dicen— si esto es el frágil cuerpo que resucita de entre los muertos?»[76]

Con comentarios como éste, Jerónimo eliminó un fuero tácito. Hasta entonces, los cristianos radicales se habían esforzado, desafiando heroicamente las nociones «de sentido común» de sus contemporáneos, en encontrar un lugar donde cupiera la intimidad con las mujeres devotas como colegas, discípulas y mentores. La preocupación constante por la superación de las diferencias sexuales asociadas con el estado resurrecto del cuerpo estimulaba a su vez a estos grupos. Las opiniones sobre la resurrección aportaban un fuero mítico a sus propias tentativas de justificar la estrecha colaboración con las mujeres. Al reunirse con mujeres en plano de igualdad dentro de sus grupos de estudios, se anticiparon a una época futura en que el dolor de la división sexual sería abolido. Casi sin saberlo, Jerónimo había traicionado su propio pasado como mentor de Marcela, de Paula y de Eustaquio. Al ponerse contra las que tomó por opiniones de Orígenes, afirmó que la antigua imagen cristiana de la transformación, con la cual el varón y la hembra se convertían en uno en Jesucristo, era irrevocablemente inaplicable a su época.[77]

76. *Carta* 84.6: 748.

77. *Jerónimo, in Ephes.* 3.5.29: PL. 26: 564D, justificado en *C. Rufinum* 1.28-29, *Corpus Christianorum* 79, pp. 27-29: PL 23: 419C-421A.

Para los lectores occidentales de Jerónimo era importante que los hombres siguieran siendo hombres y las mujeres siguieran siendo mujeres. Tanto Ambrosio como Jerónimo habían dado una gran importancia simbólica al estado cerrado a perpetuidad del cuerpo virgen. Esta opinión implicaba que los seres humanos estaban fijados dentro de límites irrevocables. La virginidad implicaba una defensa heroica de la integridad de un cuerpo específicamente masculino o femenino: *Yo soy una muralla y mis pechos son como una fuerte torre.*[78] Unos cuerpos defendidos tan cuidadosamente no estaban destinados a deshacerse en alguna lejana transformación. Lejos de ser una capa superficial y transitoria de la persona, las diferencias sexuales y la conducta que les correspondían quedaban revalidadas para toda la eternidad.[79]

Revalidar el cuerpo de esta manera significaba encerrar los cuerpos masculinos y femeninos en sus limitaciones presentes y observables. Ninguna alternativa imaginable podía relativizar la particularidad coactiva del cuerpo. Ningún sueño sobre una remotísima transformación podía hacer que el cuerpo presente pareciera transparente al espíritu. Una opinión como ésta podía tener crueles consecuencias. La tendencia de las actitudes teológicas, aunque limitadas a los círculos recogidos de los monjes y los estudiosos, coincidía con un marcado endurecimiento de las actitudes oficiales. En el año 390, por primera vez en la historia presenció el pueblo romano la quema en público de unos prostitutos sacados de los burdeles homosexuales de Roma. El edicto del emperador Teodosio (conservado íntegramente, lo que es significativo, por un escritor deseoso de demostrar el acuerdo entre la ley mosaica y la romana) muestra con toda claridad, en la misma incoherencia de su indignación moral, el lento reflujo de la marea. Que un hombre desempeñara el papel femenino, consintiendo en convertirse en la parte pasiva de un acto sexual, era algo repugnante desde hacía mucho tiempo. El emperador declaraba que al hacerlo se «minaba el rudo vigor rural

78. *Carta* 107.7: 874.
79. *C. Joh. Hieros.* 31: 383A; *Carta* 108.22-23: 899-901.

del pueblo romano». Pero ahora se asumía que era igualmente escandaloso que un alma destinada en perpetuidad a la «sacrosanta morada» de un cuerpo masculino reconocible tratara de obligar a ese cuerpo a adoptar poses femeninas.[80]

Detrás de estas angustias nítidas se encontraba una cuestión aún más seria, que Jerónimo explotó con elegancia de polemista. La concepción que tenía Orígenes de la persona aportaba una pantalla demasiado inestable y demasiado movediza para que los creyentes pudieran proyectar sobre ella sus esperanzas más hondas en el mundo de ultratumba. Teodora, una viuda española que había vivido con su marido en continencia durante los tres últimos años de la vida de él, fue tranquilizada por Jerónimo sobre que las diferencias sexuales, cuyos peligros habían superado Teodora y su marido, se mantendrían en el siguiente mundo. Sería premiada, en el cielo, con el vínculo que la unía a un hombre reconocible, con un amor que por fin estaría limpio de la mancha que es el deseo físico.[81]

Era un mensaje con mucha fuerza. A finales del siglo IV, los cristianos latinos (en especial aquellos de la clase a que se dirigía Jerónimo) habían poblado el otro mundo de santos. Estaban dispuestos a describir a su imagen y semejanza a los hombres y mujeres que Dios se había llevado a Su gloria. En tanto que santos, estos hombres y mujeres no habían perdido evidentemente ninguno de sus rasgos habituales al desvanecerse, como parecía implicar Orígenes, en un Paraíso supramundano. Habían seguido siendo mecenas, amigos, socios e intercesores, reconocibles físicamente y accesibles a sus devotos a través de los mismos códigos de intercambio social con que era posible aproximarse en la tierra a los grandes y misericordiosos.[82] Orígenes había pasado por encima ese anhelo de otro mundo en que los rasgos más queridos de la vida presente serían conservados: «promete lo desconoci-

80. *Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio* 5.3, en S. Riccobono ed., *Fontes Iuris Romani Anteiustiniani*, 1.2: 481, cf. *Codex Theodosianus* 9.7.6, donde sólo aparece el castigo.

81. Jerónimo, *Carta* 75.2: 686.

82. Peter Brown, *The Cult of the Saints*, pp. 64-67.

do y lo grandioso a cambio de lo que es más modesto pero más seguro».[83]

El cielo que se imaginaba ahora Jerónimo, así como sus lectores latinos, no era un lugar sin rasgos distintivos, de una perfección exclusivamente espiritual. Era una sociedad romana de la que habían sido erradicados los defectos corrosivos introducidos por el deseo personal. Un cielo donde había cesado el desorden de la vida terrenal podía arrojar una luz de estabilidad gloriosa sobre las estructuras sociales que, por primera vez, parecían estar en peligro.

Los temas que se plantearon en las escaramuzas literarias que siguieron a la ruptura entre Jerónimo y Rufino, en los años inmediatamente posteriores a 397, eran demasiado grandes para que pudieran ser considerados. La controversia en sí fue un estudiado anticlímax. Como tantas veces ocurría en la Iglesia romana, rápidamente surgió un «partido de centro».[84] No iba a permitirse que la controversia se desparramara por toda la Iglesia. Rufino siguió disfrutando de protección y estima hasta su muerte, en Sicilia, en el año 411.

Nuevos rostros habían aparecido en Italia desde que él abandonara Aquilea hacía casi treinta años. Paulino, un aquitano pariente de Melania la Vieja, se había instalado como monje en Nola, en la Campania, al sur de Roma, en 395. Hombre de gran salud y genuino buen carácter, poeta y estudioso, Paulino estaba encantado con la serena confianza de Rufino: allí estaba el único hombre «de estos pagos», escribió a sus amigos, capaz de hablarle sobre el significado místico del pelícano (!).[85]

No obstante, el mecenazgo imponía sus estrictas limitaciones. Rufino, enloquecedoramente plácido y meticuloso (un hombre «con paso de tortuga», escribió Jerónimo)[86] despachó sin más el asunto complicado del papel de la mujer en la cultura cristiana. Lo que ahora debían leer las esposas de

83. Jerónimo, *Carta* 75.2: 687.

84. Muy bien estudiado por C. P. Hammond, «The Last Ten Years of Rufinus' Life», pp. 383-385.

85. Paulino, *Cartas* 28.5 y 40.6.

86. Jerónimo, *Contra Rufinum* 1.17, *Corpus Christianorum* 79, p. 16: PL. 23: 411B.

los senadores eran colecciones de sermones y no escritos polémicos: al igual que en el cuerpo humano, escribió él, había lugar para la carne tierna al mismo tiempo que para los huesos duros.[87] Pese a toda su misoginia a la moda y a su agudo sentido del peligro sexual, Jerónimo nunca hubiera dudado ni por un momento de que las mentes de Paula o Marcela, o de las demás mujeres que eran sus aliadas y clientas, compartían íntegramente hueso y músculo «masculinos» con los hombres.

Paula murió el 26 de enero de 404. Ahora Jerónimo sólo contaba con las oraciones de ella en el Paraíso, y ya no con su frágil presencia física, para ayudarlo a recorrer los últimos y vacíos años de la vejez.[88] Una carta que finalmente llegó a Belén, al cabo de una ruta sospechosamente tortuosa, procedente de un obispo africano, de Agustín de Hipona, confirmó sus peores temores. De nuevo había surgido en Occidente una mediocridad autosatisfecha para atormentarlo. Con cortés pero ominosa tenacidad, Agustín había censurado a Jerónimo por su traducción y exégesis de las Escrituras. Jerónimo no estaba en absoluto de humor para prestar atención a tamaño ignorante:

> Pues no me corresponde a mí, que he pasado mi vida desde la juventud hasta ahora compartiendo los arduos trabajos de una hermandad de devotos, en un monasterio escondido en las profundidades de la campiña, presumir de escribir algo contra un obispo... Es tan inmensa la extensión de tierra y de agua que nos separa que apenas si me llega, señor, tan siquiera el sonido de vuestra voz.[89]

Afortunadamente, la vejez no resultó tan terrible para Jerónimo como había temido él el año 404. Después de 410, el saqueo de Roma y la devastación de las provincias occidentales trajeron a Tierra Santa una nueva oleada de refugiados latinos. Jerónimo se hizo con nuevos amigos y, lo que era

87. Rufino, *Praef. in Omelias Sancti Basilii*, Simonetti, p. 237; véase en especial Consolino, «Modelli di comportamento e modi de santificazione per l'aristocrazia femminile», pp. 296-297.

88. Jerónimo, *Carta* 108.33: 906.

89. *Ibid.* 112.18: 928.

igualmente vigorizante, con nuevos enemigos. Pero ahora era un anciano. El tiempo había comenzado a detenerse para él. Veía el mundo en función de las antiguas enemistades. Pelagio llegó a Tierra Santa después de 413. Afirmaba que los hombres habían sido dotados por Dios de libre albedrío para que pudieran seguir Su ley y llevar unas vidas cristianas perfectas.

Jerónimo había visto todo esto antes. Esta cháchara era «una nueva herejía salida de la antigua».[90] Era un eco de la extravagante doctrina de Evagrio, según la cual el asceta podía alcanzar un estado «desapasionado». A Jerónimo le recordaba a Melania, «la vieja loca»,[91] a quien treinta años atrás había descrito como «la segunda Tecla».[92] Escribiendo contra Pelagio en 415, Jerónimo se apartó de su tema para aniquilar toda esperanza de perfección cristiana en la tierra. Las realidades sexuales se oponían. Éstas eran ahora mucho más pesantes que la desaconsejable compañía femenina. Para una nueva generación que había comenzado a escuchar a Agustín, el deseo sexual ponía de manifiesto la ineludible solidaridad de toda la especie humana con el pecado de Adán. Solamente Pelagio, escribió Jerónimo, se atrevería a proclamar

> que sólo yo y mis adeptas no estamos atrapados en el puño de Adán. Otros pobres compañeros que no han oído mis palabras pueden vivir encerrados en celdas y, sin tan siquiera ver a una mujer, tal vez sigan atormentados por el deseo. En cuanto a mí, aun estando rodeado de una muchedunbre de mujeres, no siento el menor hormigueo de concupiscencia... Me mantengo imperturbable: gracias al poder de mi libre albedrío, llevaré conmigo dondequiera que vaya el signo victorioso de Cristo.[93]

Jerónimo había vivido hasta entrar en una época muy distinta de aquella en que iniciara su carrera. Tanto él como Rufino habían llegado a parecer por igual anticuados. La apa-

90. *In Hieremiam* 1.17.3, en S. Reiter ed., *Corpus Christianorum* 74:15.
91. *Ibid.* 3.70.4, p. 162.
92. Rufino, *Apologia contra Hieronymum* 2.29, p. 105.
93. Jerónimo, *Dialogus adversus Pelagianos* 2.24: PL 23: 562BC.

rición de Agustín, a quien había desdeñado con habilidad tan consumada en 404, demostró la verdad del adagio de que el genio marca el final, y no el principio, de una época. Así pues, ahora debemos pasar a Agustín, para concluir nuestra exposición del pensamiento y la práctica de la Iglesia primitiva.

19. *Agustín: sexualidad y sociedad*

I. SERENITAS DILECTIONIS

A finales de agosto de 386, un profesor de retórica de treinta y dos años de edad, recién llegado a Milán desde África, había comenzado a afrontar las consecuencias personales de su deseo de recibir el bautismo de manos de Ambrosio. Pasados ya unos meses, a Agustín le parecerá inexorable que su compromiso con la Iglesia católica había de implicar tener que llevar una vida de continencia perpetua. En el jardín de Milán donde Agustín luchaba por tomar una decisión, el resplandor malsano de la «esperanza de este mundo» (ese conglomerado difuso y latente de expectativas predominantemente sociales, que se asocian con el éxito, con la posición, con la comodidad y la seguridad, al que habían dado la espalda tantos jóvenes, hombres y mujeres, conmovidos por el movimiento ascético, a lo largo del siglo IV) se había ido estrechando hasta reducirse a una elección de precisión implacable: Agustín tenía que abandonar la vida sexual activa:

> dándome tirones de los ropajes, mi carne, mis dulces alegrías del pasado, murmuraban en voz queda: «¿Estás abandonándonos?... Desde este momento, ¿nunca te permitirás hacer esto o aquello?». Y, ay Dios mío, qué era aquello que sugerían las palabras «esto» y «aquello».[1]

1. *Confesiones* 8.11.26: *Patrologia latina* 32: 761; cf. *Soliloquia* 1.10.17 y 1.14.25: 32: 878 y 882-883. La bibliografía contiene una lista exhaustiva de los escritos de Agustín que se citan en este capítulo, junto con las traduc-

De todos los autores de Iglesia primitiva, Agustín es el único cuya pasada actividad sexual nos es conocida. Esto se debe a que volvió la vista sobre ella, con una atención absolutamente fuera de lo normal, diez años después del momento en que tomó la decisión, cuando escribió las *Confesiones*, hacia el año 397.

En el 397 Milán le quedaba muy lejos. Ambrosio había muerto; Rufino había regresado a Italia, para ostensible disgusto de Jerónimo; el propio Agustín estaba profundamente cambiado. El seglar ascético del año 386 se había convertido, desde 395, en obispo católico del puerto de mar norteafricano llamado Hipona Regia (la actual Bône / Annaba de Argelia). Ahora le parecía a Agustín que el desenlace de la amarga lucha para llevar una vida de continencia ponía de manifiesto, con mayor claridad que cualquier otro incidente de su vida, que la mano de Dios le había llegado al corazón. En efecto, el acto decisivo de la renuncia había dejado a Agustín libre para servir a Dios y, en último término, para convertirse en obispo de la Iglesia católica.[2]

Las *Confesiones* de Agustín fueron escritas para dirigirse —y, con este propósito, para ayudar a la formación de— un grupo característico. El libro hablaba del modo más directo a los «siervos de Dios»: a los católicos con una experiencia ascética similar a la del propio Agustín. Entre ellos, muchos se habían encontrado hacía poco en los puestos de dirección de las iglesias católicas de África e Italia.[3] En las *Confesiones*, Agustín enfocó con dolorosa penetración la fuerza íntima de sus pasados hábitos sexuales. Pero también exponía las esperanzas de un grupo para su Iglesia e, implícitamente, para su sociedad. En las *Confesiones*, la sexualidad era presentada como una faceta de las relaciones sociales casi con la misma frecuencia con que era analizada como un problema para la voluntad humana. Este libro nos permite vislumbrar un poco de la idiosincrasia de las experiencias sexuales de Agus-

---

ciones de los más importantes para los temas que se tratan en este libro. [En castellano, véase el catálogo de la B.A.C., Madrid.]

2. *Confesiones* 9.1.1 y 10.30.41: 763 y 796.

3. Peter Brown, *Augustine de Hippo*, pp. 159-163.

tín durante su juventud. Al mismo tiempo, transmitía las opiniones sobre las relaciones entre sexualidad y sociedad que Agustín había adoptado en la edad madura.

Mientras escribía las *Confesiones*, Agustín deseaba transmitir la conciencia del contraste tajante planteado entre sus necesidades sexuales y sus anhelos de relaciones claras y aproblemáticas. Se lamentaba abiertamente de que tanto los vínculos estrictamente no sexuales de la amistad intelectual como la sobria concordia de un matrimonio romano legítimo lo habían eludido cuando era joven. El cielo azul claro del amor impoluto —la *serenitas dilectionis*— lo había rodeado por todas partes; pero siempre se le había mantenido distante. Las nubes turbulentas del deseo sexual habían nublado su visión cuando intentó, con la seriedad que puede tenerse a los diecisiete años, hollar el *luminosa limes*, el filo radiante del cuchillo, de la intimidad.[4]

Una triste sensación de desunión presidió la única relación sexual duradera de su vida. Comenzó en el año 372, cuando Agustín tenía dieciocho años y, estando recién llegado de Cartago, conoció a una mujer con la que vivió durante trece años, hasta 385. Un hijo, Adeodato, nació en 373. El mismo año, la lectura que hizo Agustín del *Hortensius* de Cicerón le provocó la primera de sus muchas «conversiones» en serio buscador de la Sabiduría. Las relaciones que estableció con su concubina fueron del mismo temor que su cada vez mayor austeridad. Se mantuvo fiel a ella durante todo el tiempo que estuvieron juntos, lo cual fue considerablemente más de lo que su propio padre, Patricio, hizo jamás por su madre, Mónica.

Volviendo la vista hacia aquellos años de Cartago, el obispo de cuarenta y tres años se sentía inclinado a juzgarlos con benevolencia. La lealtad a su concubina había sido una débil chispa de *fides* en el mundo desordenado de un joven profesor en proceso de formación: había contenido ese elemento de buena fe y fiabilidad que los romanos tanto valor concedían a un matrimonio normal.[5] No obstante, no tenía

4. *Confesiones* 2.2.2: 75.
5. 4.2.2: 693-694.

ninguna duda de que a comienzos de la veintena el placer más delicioso de su vida había sido una amistad cada vez más profunda con un compañero de estudios que conocía desde la infancia.[6] Los «placeres del lecho» con una mujer no eran necesariamente el aspecto más importante de la vida de Agustín en aquella época.[7] Para un joven intelectual del siglo IV, la amistad masculina abría la puerta hacia satisfacciones más profundas:

> Charlar y reír. Ser mutuamente amables. Leer libros agradables juntos; pasar de las bromas más ligeras a conversaciones sobre asuntos profundos, y otra vez lo contrario. Discrepar sin rencor, como un hombre podría discrepar de sí mismo... estas cosas y otras por el estilo salen de nuestro corazón cuando damos afecto y lo recibimos a cambio, y que, manifestándose en el rostro, en la voz, en los ojos y de miles de formas agradables, enciende una llama que funde juntas nuestras almas y, de ser muchos, nos convierte en uno solo.[8]

Agustín tenía pocas opciones. Las amistades masculinas intensas y los placeres menos públicos de la vida con una concubina eran lo mejor que podía esperar. Pertenecía a una pequeña pero influyente clase de varones jóvenes cuya arrogancia sexual no hacía más que reflejar de manera sobradamente fidedigna la marginalidad de su posición social. El matrimonio le resultaba inaceptable. Aquellos que escribían y predicaban para personas más asentadas —para los aristócratas terratenientes o bien para los habitantes de la ciudad menos ambiciosos— podían pensar que la sexualidad sería susceptible de convertirse en algo soberbiamente aproblemático, ligándola a un matrimonio temprano y limitando la experiencia sexual a las solemnes obligaciones reproductivas que se realizan en el lecho conyugal. Estas magnánimas mixtificaciones no podían aplicarse a los muchachos que trataban de vivir de su ingenio.

6. 4.4.7: 696.
7. 4.7.12: 698.
8. 4.8.13: 699.

Mónica, la madre de Agustín, era una cristiana convencida. Ella le había advertido «con inmensa preocupación» contra la fornicación; pero no mostró la menor intención de ofrecer el único remedio que durante siglos se había recomendado a los padres cristianos que proporcionaran a sus hijos adolescentes: el alivio de una esposa.[9] Agustín fue el único miembro de su familia que recibió una educación a fondo. Su gran talento no podía quedar encadenado por un temprano arreglo matrimonial que lo hubiera atado para siempre a una mujer elegida entre las de su misma clase, la de los pequeños terratenientes de las tierras altas de Tagasta. En lugar de contraer un matrimonio temprano, se unió a un círculo de jóvenes empeñados en hacer carrera a cualquier precio. Alipio, su amigo de toda la vida, mantenía lo mejor que le era posible una continencia *de facto*. Después de una desafortunada experiencia, decidió que el sexo no estaba hecho para él. Dedicado a una carrera activa en la administración romana tardía, la crueldad pública de los combates de gladiadores lo fascinaba y angustiaba mucho más que la perspectiva de una aventura amorosa.[10]

A diferencia de Alipio, Agustín disfrutaba a todas luces cuando se acostaba con una mujer. Eligió lo que era preferible a continuación del matrimonio: una relación estrictamente monógama con una concubina. Este tipo de relación era normal en los círculos intelectuales. Su validez era aceptada incluso por los cristianos. Una «relación sexual aceptada y a menudo abiertamente reconocida, no protegida por la ley sino por sus propias leyes», el concubinato era todo lo contrario de un arreglo disoluto.[11] Carecía del ingrediente esencial del matrimonio legal: la intención manifiesta de tener descendencia legítima. Era algo abiertamente sexual. Agustín eligió a su compañera porque la amaba; y se acostaba con ella porque le gustaba hacerlo, no para hacer nietos para su madre ni ciudadanos para su ciudad natal. Dado que sólo tuvie-

9. 2.3.8: 678.

10. 6.7.12-8.13: 725.

11. Susan Treggiari, «*Concubinae*», p. 59; véase también Aline Rousselle, *Porneia*, pp. 121-137.

ron un hijo en trece años, parece algo más que probable que Agustín y su concubina utilizaran alguna clase de control de natalidad.[12]

Debe agregarse a su idiosincrasia que Agustín había sido auditor, «oyente» o catecúmeno, de la iglesia de Manes desde 373. Esto significaba, de hecho, que trataba con estudiada reverencia a los Elegidos maniqueos, que representaban el meollo de la misión maniquea en Cartago lo mismo que en cualquier otro sitio.[13] Debía inclinarse en su presencia para recibir la bendición de sus manos en la cabeza.[14] Debía llevarles los alimentos necesarios para sus comidas rituales.[15] Ayunaba todo el domingo y se reunía para escuchar las lecturas solemnes de los grandes mitos cósmicos que explicaban el destino del alma.[16]

Estas visitas a los Elegidos pusieron a Agustín en estrecho contacto con pequeños grupos de hombres y mujeres cuyos rostros pálidos revelaban que practicaban continencia casi sobrenatural. No resulta fácil saber con exactitud cómo lo afectaron las experiencias vividas en las afueras del maniqueísmo. Nunca formó parte del círculo mágico de los Elegidos.[17] Una cosa sí es segura: al andar gravitando alrededor de una secta radical y perseguida intermitentemente, Agustín fue agudizando el hiato mental que existía entre su propia relación sexual *ad hoc* y el matrimonio en el que se participaba, a la manera romana, para formar parte de la buena sociedad. Para Agustín el *auditor* maniqueo, la sexualidad y la sociedad eran cosas antitéticas. Sólo en una «verdadera iglesia»,

12. *Confesiones* 4.2.2: 693-694, y *de bono coniugali* 5.5: 40: 376-377.

13. Véase en especial F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique chrétienne*, y Samuel N. C. Lieu, *Manicheism in the Later Roman Empire and Medieval China*, pp. 117-153.

14. Véase en especial *Carta* 236.2: 33: 1033.

15. *Confesiones* 4.1.1: 603.

16. *De utilitate credenti* 1.1.2: 42: 66-67, y *Contra Faustum* 15.4-6: 42: 307-309; véase en especial Lieu, *Manichaeism*, pp. 134-136.

17. Decret, *Aspects du manichéisme*, pp. 27-38, y Lieu, *Manichaeism*, pp. 143-152, son los más fidedignos. Véase también el cuidadoso estudio de Erich Feldmann, *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus*.

compuesta de Elegidos continentes, podría crearse una verdadera sociedad en forma de una concordia luminosa de almas libres de la materia. Las relaciones sexuales, y especialmente las relaciones sexuales que se practicaban para hacer hijos, colaboraban a la temible expansión del Reino de las Tinieblas a expensas de la pureza espiritual que se asociaba con el Reino de la «Luz».[18]

Los maniqueos sostenían las dicotomías tajantes que primero habían propugnado los encratitas. Para ellos, lo mismo que para los encratitas, no podía existir nada semejante a una sexualidad inocente: una sexualidad cuyo uso quedara convalidado por sus funciones sociales dentro del matrimonio. Toda actividad sexual, en cualesquiera circunstancias, ayudaba a las fuerzas del Reino de las Tinieblas. El matrimonio no era menos lamentable que las relaciones más francamente sexuales con una concubina. Ambas cosas mantenían al *auditor* a cierta distancia de la Iglesia verdadera de Manes, representada por los cuerpos cerrados de los Elegidos. Los Elegidos no pertenecían a este mundo. Se abstenían todo lo humanamente posible de los procesos relacionados con comer, con producir o preparar alimentos, y con engendrar niños con los que mantener la sociedad humana al uso.[19] Sus cuerpos extenuados hacían pensar en espíritus ya liberados del Reino de las Tinieblas. Sólo la intercesión solemne de criaturas sin sexo, desarraigadas y meticulosamente asociales, como eran los Elegidos, liberarían poco a poco al *auditor* de los tráfagos de ese Reino.

De ahí la sorprendente tolerancia con que los austeros maniqueos podían aceptar a jóvenes en situaciones tan marginales como la que tuvo Agustín en Cartago durante toda la década de 370. Vista desde las alturas del pináculo de su total continencia, la relación puntillosa de Agustín con su concubina no era algo ni mejor ni peor que el matrimonio. Era lo mejor que él podía hacer. Puesto que estaba todavía esclavizado por su carrera y sometido a la tiranía del mundo, no se

18. *De moribus manichaeorum* (2).18.65-66: 32: 1372-1373, y John T. Noonan, *Contraception*, pp. 106-126.

19. *De mor. man.* (2).10.19-18.65: 1352-373.

esperaba de Agustín, en la medida en que no era más que un *auditor*, que abandonara las relaciones sexuales más de lo que podía esperarse que imitara a los Elegidos en abstenerse de comer carne o que dejara el afán de riqueza. Para su salvación dependía de las misteriosas oraciones de ellos. Estando con los demás *auditores* alrededor de los Elegidos, sin duda que Agustín escuchaba sus himnos exaltados en alabanza de la virginidad; pero él seguro que pensaba que estos sentimientos conmovedores nada tenían que ver con él: «y yo, un joven desafortunado... rezaba: "Señor, dame castidad y continencia, *sed noli modo*, pero no ahora"».[20]

Sólo cuando su carrera lo condujo a la residencia imperial de Milán, a finales de 384, a los treinta años, descubrió Agustín que tenía que tomar una decisión respecto a los lazos sociales con que deseaba verse comprometido durante el resto de su vida. Durante unos cuantos meses, se permitió estar seducido por la prespectiva de una integración incondicional y ventajosa en el mundo social que lo rodeaba. Una alianza matrimonial con una familia católica milanesa próxima a Ambrosio le ofrecía la entrada en la clase gobernante del imperio occidental. El puesto de gobernador de provincia, la riqueza segura y el privilegio del ocio eran las gratificaciones con que podía contar.[21] Mónica le encontró esa esposa; una muchacha todavía no lo bastante mayor para casarse, tal vez de sólo doce años de edad, unos diecinueve años menor que él (!). Ella confiaba en que su hijo se convirtiera en cristiano bautizado a resultas de la boda.[22]

La concubina de Agustín hizo lo que se esperaba de ella en tales circunstancias. Regresó a África, con el voto de no volver a tener nuevas relaciones sexuales. Podía solicitar la protección de la comunidad cristiana como viuda voluntaria.[23]

20. *Confesiones* 8.7.17: 757.

21. *Ibid.* 6.11.19: 729, y *Soliloquia*, 1.11.18: 897.

22. *Confesiones* 6.13.23: 729-730.

23. *Ibid.* 6.15.25: 732. Véase la carta de Agustín recientemente descubierta sobre un caso análogo: *Carta* 20*. 1.3-4, en J. Divjak ed., *Sancti Aurelii Augustini epistulae nuper in lucem prolatae*, pp. 94-95; traducción en *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de Saint Augustin 46B: Lettres* 1*-29*, p. 294.

Por todo lo que sabemos, es posible que acabara su vida siendo un pilar de alguna de las iglesias locales. Había desempeñado su papel con dignidad, de acuerdo con las glaciales reglas del poco escrupuloso matrimonio romano tardío. Su *fides* a Agustín se había mantenido inquebrantable. Fue Agustín quien falló:

> El problema se plantea con frecuencia: Si un hombre y una mujer viven juntos sin estar unidos legítimamente, no para tener hijos sino porque no son capaces de guardar continencia; y si han llegado al acuerdo entre ellos de no tener relaciones con nadie más, ¿puede calificarse esto de matrimonio? Tal vez: pero solamente si están decididos a mantener hasta la muerte la buena fe que se han prometido mutuamente... Pero si un hombre toma a una mujer sólo durante un tiempo, hasta haber encontrado a otra que se adapte mejor a su condición y fortuna: y si se casa con esta mujer por ser de su misma clase, este hombre cometería adulterio de corazón, no respecto a la mujer con la que deseaba casarse, sino con respecto a la mujer con quien en tiempos había vivido.[24]

Abatido por la partida de ella, Agustín recayó en una amante momentánea. Como consecuencia, sus propias necesidades sexuales quedaron tristemente desmitificadas. Le pareció que cualquier relación posterior con una mujer, incluido el matrimonio legal, no podría basarse en ninguna otra cosa que no fuera su compulsiva necesidad de sexo. La cadena de la costumbre, con los eslabones que silenciosamente habían ido cercando su voluntad en el curso de los trece años de disfrute sin problemas de la compañía sexual, ahora lo tenía bien sujeto.[25] Lo conducía, como con un séquito armado, directamente hacia una esposa;[26] y detrás del matrimonio convenido se encontraba la oscura sombra de rendirse a las «expectativas de su mundo», implícitas en la alianza entre un *parvenu* inteligente y las familias milanesas agrupadas en torno a la corte imperial.

24. *De bono coniugali* 5.5: 376-377; cf. *Sermón* 392.2.2: 39:1710.
25. *Confesiones* 6.12.21-22: 730 y 8.5.10 y 12: 753 y 754.
26. *Ibid.* 6.15.25: 732 y *Soliloquia* 1.11.19: 880.

El invierno de 385 y la primavera de 386 señalaron el nadir de la moral de Agustín: «Y ahora había muerto mi primera juventud».[27] No debemos subestimar lo que significaba en el mundo antiguo pasar de la juventud a la plenitud de la vida. La sociedad romana tardía se apoyaba implacablemente en los hombres de veinte años. Sus energías quedaban agotadas por una inacabable busca de patronos aliados y de aclamación pública. Después de cumplir los treinta, muchos hombres llegaban a descubrir en sí mismos reservas de sentimientos que poseían una fuerza y una textura tremendas. Era un momento peligroso. Agustín había comenzado a captar el sentido de los sermones con mayor entusiasmo sobrenatural de Ambrosio. Consiguió acceder a algunas obras de Plotino y de Porfirio en traducción latina. En unos pocos meses del verano de 386, el contacto súbito con una capacidad nueva y extraña para el deleite espiritual acabó para siempre con el Agustín que anhelaba un futuro convencional como hombre casado y cortesano de éxito.

No debemos subestimar lo que esta primera experiencia de «seguro y dulce deleite»[28] significó para Agustín. Repentinamente se apartó de su actitud con respecto al goce sexual. Gracias a Ambrosio y, posiblemente, gracias a las lecturas neoplatónicas, Agustín fue tocado, en un momento crucial, por el platonismo «exacerbado» que hemos encontrado en el pensamiento místico de Orígenes. La experiencia directa de los goces nítidos del espíritu hizo que los placeres materiales le parecieran insustanciales e incluso repugnantes. «Los miembros que piden recibir el abrazo del cuerpo»[29] reflejaban la dulzura perdurable del contacto con Dios con inquietante coherencia. Comparados con la luz auroral de la venida de Cristo a abrazar el alma, incluso los placeres sobrios del matrimonio católico parecían ahora hallarse bajo la sombra fría del arrepentimiento.[30]

27. *Confesiones* 7.1.1: 733.
28. 8.5.10: 753.
29. 10.6.8: 782.
30. Los versos cruciales, *Romanos* 13:13, que impulsaron la decisión final de Agustín a favor de la continencia —*no en trifulcas y borracheras, no en ir de cuarto en cuarto y en perversiones*— son interpretados de este modo por Orígenes: *Fragmentos sobre I Corintios* xxxix, en C. Jenkins ed., p. 510.

Al abandonar toda clase de placeres sexuales, Agustín esperaba desarraigar de su interior la oscura imagen especular del anhelo feroz de atrapar la Sabiduría de Dios con «una mirada inconmovible, en el más limpio de los abrazos; verla y apegarse a Ella sin ningún velo de sensación corporal que se interpusiera».[31]

Una sensación profunda de tristeza acompañó a Agustín durante el resto de su vida. El amor sexual siguió siendo para él un eco vulgar del verdadero deleite. Deseaba fervientemente haber crecido casto desde su juventud, manteniendo su corazón abierto a la disciplina de la continencia, para recibir el abrazo de Cristo: *o tardum gaudium meum*, «¡Ay mi último gozo!».[32]

El terremoto que tuvo lugar en la vida íntima de Agustín en agosto de 386 ocurrió a la vez que surgía un nuevo entramado de relaciones sociales. El efecto inmediato de esta conversión consistió en devolverlo a sus amigos. En Milán nunca había estado solo. Alipio, Verecundo, Nebridio, incluso su atareado mecenas Romaniano, llevaban más de un año deseando establecer alguna clase de comunidad filosófica alrededor de su brillante amigo. Como los estudiantes de clase alta y los mecenas de Orígenes y Plotino, estos hombres eran ejemplos destacados de las energías que estaban dispuestos a desplegar en el elevado arte de la amistad intelectual los caballeros ociosos de la Roma tardía. El matrimonio en perspetivas de Agustín hubiera hecho desmoronarse el ideal de una vida compartida.[33] En agosto de 386, Agustín tuvo por primera vez noticia del movimiento ascético. El relato de la conversión de san Antonio y de los cuentos sobre las colonias del desierto de Egipto fueron cruciales para dar lugar a su decisión personal.[34] Una mirada desde lejos a la sociabilidad de los continentes del desierto resolvió el dilema que venía pesando sobre Agustín, Alipio y sus amigos.

La conversión de Agustín fue una experiencia de grupo.

31. *Soliloquia* 1.13.22: 881.
32. *Confesiones* 2.2.2-3: 676.
33. 6.14.24: 731.
34. 8.6.15: 755.

Al elegir la vida de continencia, tanto Agustín como su más íntimos amigos esperaban recobrar, mediante la vida en común «en un plan santo de vida», los goces de «una unión verdaderamente casta puesto que inmaculada» de sus almas gemelas.[35] La decisión colectiva tomada en agosto de 386, en Milán, señalaba directamente hacia el pequeño monasterio que Agustín fundaría cinco años más tarde, al ordenarse sacerdote de Hipona, en el jardín que le regaló el obispo. Este monasterio, y los firmes lazos interpersonales que se crearon en su interior, fomentados por la continencia y la pobreza, siguieron siendo el centro en calma de la tempestad durante los cuarenta años restantes de la vida de Agustín como obispo católico. Proporcionó el ideal por el que en adelante juzgaría las disensiones desconsoladoras de la sociedad que lo rodeaba.[36]

II. DISCORDIOSUM MALUM

El programa que Agustín se llevó consigo desde el Milán de Ambrosio cambió de modo súbito e irreversible durante su primera década como obispo de la iglesia africana. Hacia 400, Agustín ya no era el converso que había roto, de manera tan repentina y con alivio tan evidente, con su necesidad de tener relaciones físicas con una mujer. El tono penetrante con que había hablado de las cosas materiales inmediatamente después de su conversión se había suavizado. Había descartado casi por completo las concepciones de la persona humana, de la sociedad y, consiguientemente, de la sexualidad que se daban por supuestas en los círculos ascéticos de Italia. Se había convertido en un hombre muy distinto de Ambrosio y Jerónimo.

Como obispo católico de África, Agustín se encontró con un paisaje religioso y moral notablemente distinto del

35. 9.8.17: 771 y *Soliloquia* 1.13.23: 881.

36. Andre Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, pp. 188-191, aporta el estudio mejor equilibrado sobre este aspecto de la conversión de Agustín. Véase ahora Henry Chadwick, «The Ascetic Ideal in the History of the Church», en W. J. Sheils ed., *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, pp. 8-23.

Milán de Ambrosio y de la Italia de los círculos gálicos que dirigía Jerónimo. El África de finales del siglo IV se hallaba un poco al margen de la sensibilidad ascética del Mediterráneo. Muchas de las características que hacían de Italia y de las comunidades latinas de Tierra Santa tan diferentes estaban ausentes en esta provincia segura de sí misma pero bastante anticuada. El ascetismo femenino era una institución con profundas raíces en la iglesia africana; no obstante, las mujeres continentes del calibre de Melania, Marcela y Paula brillaban por su ausencia.[37] Los peligros y las excitaciones ligados a lo que casi se podría denominar el ascetismo de la alta «gran Iglesia» habían sido meticulosamente evitados por el clero africano: había poca nostalgia de la vida angélica y ningún ejemplo de compañía intelectual con mujeres ascéticas inteligentes e influyentes. En comparación con Jerónimo, e incluso con Ambrosio, Agustín se desenvolvía en un mundo monocromo exclusivamente masculino. Impuso, para sí mismo y para sus clérigos, códigos estrictos de prescindencia sexual. Nunca visitaba a una mujer que no estuviera debidamente acompañada ni tampoco permitía a sus propias parientas la entrada en el palacio del obispo. Expulsó a un joven clérigo que había sido descubierto hablando con una monja «a una hora improcedente del día».[38]

Paradójicamente, Agustín, el exponente más claro de esa fragilidad que se manifiesta en el deseo sexual, era absolutamente distinto de Jerónimo. Pese a todo su rigor consigo mismo y con sus clérigos, no era en absoluto un alarmista. Tampoco le preocupó demasiado el tema del celibato. La Iglesia católica de África era una institución sitiada que tenía que conformarse con los clérigos disponibles. Si un hombre casado se encontraba de pronto con que había sido ordenado, en-

37. Agustín conocía damas aristocráticas devotas en Hipona y en Cartago: *de civitate Dei* 5.6 y 22.8: 41: 146 y 763, y *Carta* 20*.17.2, Divjak, p. 103; traducción de *Cartas* 1*-29*, p. 318. Sus relaciones con los parientes de Melania la Joven se distendieron sin duda cuando éstos llegaron a África: *Carta* 125. 2-5: 474-476.

38. Posidio, *Vida de Agustín* 26.1-3: 32: 55; *Carta* 20*.5.1, Divjak, p. 96; *Lettres* p. 298.

tonces Dios le daría la gracia necesaria para poder prescindir de acostarse con la esposa.[39] En una carta descubierta hace muy poco, vemos a Agustín ocupándose del caso de un joven clérigo acusado de haber seducido en una ocasión a una monja, estando en el campo, en una casa de los padres de ella. Se mostraba sorprendentemente ecuánime ante el caso. Pues que una muchacha joven se metiera en la cama de uno, para quejarse de que sus padres no la comprendían, escribió Agustín, era «una prueba que puede caerle encima a cualquier persona seria y santa». Y no necesariamente tenía que ocurrir nada después. En cualquier caso, añadía, la Iglesia católica tiene demasiados pocos sacerdotes en los distritos rurales. No era posible insistir en que viajaran de dos en dos con objeto de evitar estos encuentros.[40] Cabe imaginarse lo que Jerónimo hubiera hecho del incidente (!).

En un plano profundo, las prioridades de Agustín, y las de la piedad cristiana en África, siguieron siendo distintas de aquellas por las que abogaban los italianos admiradores de la virginidad. Para Agustín, el martirio siempre representó la cima más alta del heroísmo humano. Haber triunfado por encima del añejo temor a la muerte constituía un signo mucho mayor de la gracia de Dios que el haber triunfado sobre el instinto sexual. Era sabido que muchos mártires africanos ha- bían sido mujeres casadas y madres de hijos, como lo fueron Perpetua y Santa Crispinia de Teveste. En una época en que Jerónimo podía afirmar que incluso la sangre del martirio apenas bastaba para limpiar «la suciedad del matrimonio» de una mujer cristiana,[41] y cuando los escritores italianos encontraban difícil imaginarse otros mártires femeninos que las jóvenes vírgenes, decididas sobre todo a conservar su integridad,[42] Agustín escribió a las monjas africanas, advirtiéndoles

39. *De conjugiis adulterinis* 2.20.22: 40: 486.

40. *Carta* 13*.1.2 y 3.3, Divjak, pp. 81 y 82; más tarde tuvo que admitir que el joven era culpable: *Carta* 18*, Divjak, pp. 89-90; *Lletres*, pp. 256, 260, 280-284.

41. Jerónimo, *Adversus Jovinianum* 1.26: *P. L.* 33: 247A.

42. F. E. Consolino, «Modelli di santità femmenile nelle più antiche passioni romane».

que nunca miraran con menosprecio a las mujeres casadas. La gracia de Dios actuaba por vías muy escondidas; la moda de la fascinación por la virginidad empalidecía ante la gracia antigua y terrible del martirio: «Pues es posible que una virgen de la iglesia no sea sin embargo capaz de ser una Tecla, mientras que ella [la mujer casada] puede haber sido llamada por la gracia de Dios a ser una santa Crispina».[43]

Si bien el desierto resultaba lejano en África, la textura de la sociedad romana era una preocupación onmipresente para Agustín y para sus colegas católicos. La sociedad misma parecía estar amenazada. En los años en torno al 400, el cisma donatista ocupó el primer plano de los pensamientos de Agustín. Por toda África, dos grupos opuestos de clérigos masculinos se habían enfrentado, durante casi un siglo, en las plazas públicas de más de cuatrocientas ciudades pequeñas y aldeas. Ambos se proclamaban los verdaderos dirigentes de la comunidad cristiana. En Hipona, Agustín encontró una situación en que las diferencias religiosas parecían haber socavado la unidad fundamental de la sociedad, la familia:

> Cuán grande y miserable es la calamidad debido a la cual se ha roto la paz de las familias y de los hogares cristianos. Maridos y esposas, que están de acuerdo en el hogar familiar, se hallan divididos en los altares de Cristo... Los sirvientes y los amos dividen a su común Señor.[44]

Un joven había amenazado a su madre:

> Me pasaré al partido de Donato y me beberé tu sangre.[45]

El «amor a la paz cristiana» fue la explícita piedra angular de la actividad de Agustín como obispo católico a todo lo largo de sus años de madurez. La rota unidad de la Iglesia africana lo obsesionaba. El fracaso flagrante de los cristianos para ponerse de acuerdo lo impulsaba a apreciar de manera aún más profunda la fuerza cohesionadora de la sociedad

43. *De sancta virginitate* 44.45: 40: 422.
44. *Carta* 33.5: 131.
45. *Carta* 34.3: 132-133.

romana convencional. Para 405 había aceptado que el Estado romano impusiera por la fuerza sus leyes con objeto de «unir» las congregaciones donatistas a la Iglesia católica bajo pena de castigo. Al hacerlo, mantuvo la opinión de que se podía recurrir a las estructuras jerárquicas que daban cohesión a la sociedad profana para apoyar a la Iglesia católica: los emperadores debían mandar sobre sus súbditos, los terratenientes sobre sus campesinos (azotándolos cuando fuera necesario), los cabezas de familia sobre sus esposas e hijos, con objeto de devolverlos a la unidad de la Iglesia católica.[46]

Fue una decisión que tuvo hondas consecuencias. El hombre cuya conversión había sido impulsada, en parte, por la llamada del desierto, Agustín, en el corto plazo de diez años había llegado a ver la Iglesia católica desde un punto de vista profundamente inserto en las estructuras del mundo establecido. Agustín dejó poco espacio en su horizonte imaginario para esa visión nostálgica de una humanidad que trabaja por debajo de los cuidados de la sociedad, vista, por así decirlo, un poco desde fuera, desde los espacios abiertos del desierto o desde las grandes alturas de la vida «angélica». Si la Iglesia católica tenía que mantenerse unida, sólo lo conseguiría refrendando a la sociedad romana. Los lazos que unían a los súbditos con los emperadores, a los esclavos con los amos, a las esposas con los maridos y a los hijos con los padres no podían abandonarse de repente con el fin de recobrar una forma de vida «angélica». Por el contrario, debían ser puestos al servicio de la causa católica.

El uso que hizo Agustín de la historia de la creación de Adán y Eva, y de la de su caída, dejó en claro hasta qué punto estaba dispuesto a cambiar el centro de gravedad del pensamiento cristiano sobre la persona humana. Un hombre como Gregorio de Nisa habría encontrado que el *Comentario literal del Génesis* del obispo de Hipona (una obra larga, comenzada hacia 401 y no acabada hasta 416) era un libro sumamente idiosincrásico.[47]

46. Brown, *Augustine*, pp. 212-243, en especial 235-240, resume una complicada situación numerosas veces estudiada.

47. Elizabeth A. Clark, «Heresy, Ascetism, Adam an Eve: Interpreta-

Lo mismo habrían opinado Ambrosio y Jerónimo. Los tres habían compartido un presupuesto instintivo, en buena medida no analizado, sobre los orígenes del matrimonio y la sexualidad. El matrimonio, la copulación y el Paraíso eran tan incompatibles, a su manera de ver, como el Paraíso y la muerte. Sobre esto, por lo menos, creían poder estar absolutamente seguros.[48]

Esto significaba que la sexualidad, y por lo tanto el matrimonio y la creación de la familia, tuvo que ser posterior a la caída de Adán y Eva. Eran la consecuencia de la triste decadencia mediante la cual Adán y Eva se habían deteriorado desde el estado «angélico» hasta la condición física, y de ahí encaminados a la muerte. Se había permitido que un signo de interrogación se cerniera sobre la sociedad humana. El matrimonio, y las estructuras que de él brotaban, no podía derivarse de la naturaleza original de la persona humana. La exégesis ascética de la caída de Adán y Eva tendía a preservar, en el fondo de los entendimientos de sus exponentes, una duda persistente: la sociedad, el matrimonio y, si no éstos, determinadas relaciones sexuales, eran cosas fundamentalmente ajenas a la definición original de la humanidad. Se habían producido con posterioridad. Habían impuesto limitaciones a la primera majestad angélica de Adán y Eva. El orden, en apariencia inexpugnable, de la sociedad no siempre había existido: estaba condenado a desvanecerse. Ya en esta vida, la irradiación del estado virginal demostraba que era tan evanescente como una tela de araña.[49] El estado angélico del Paraíso, que existió una vez en un pasado lejano, brillaba trémulamente en el lejano horizonte de la sociedad de la antigüedad, lo mismo que la «vida angélica» del desierto. El estado en que hubieran continuado Adán y Eva de no haber caído no se parecía al de

---

tions of Genesis 1-3 in the Later Latin Fathers», p. 370, argumenta convincentemente a favor de la posibilidad de que los libros que tratan de la creación y la caída de Adán y Eva ya estuvieran redactados poco después de 401.

48. Jerónimo, *Adversus Jovinianum* 1.29: 251C; para Ambrosio, véase G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, pp. 296-298.

49. Gregorio de Nisa, *In Psalmos* 1.7: PG 44: 464A.

ninguna pareja matrimonial de la época. En palabras de Gregorio de Nisa, aquello habría sido «inconcebible para la conjetura humana, de no haber sido porque existió con absoluta seguridad».[50]

Al proponer una exégesis de los primeros capítulos del libro de Génesis marcadamente distinta de cualquiera de las que hemos visto hasta ahora, Agustín aseguraba que la niebla dorada que cubría las laderas del Paraíso se levantaría para siempre en el Occidente latino. Desde más o menos el año 400 hasta el final de su vida, Agustín escribió invariablemente sobre Adán y Eva como seres humanos materiales, dotados de los mismos cuerpos y las mismas características sexuales que nosotros. Dios los había creado para las alegrías de la sociedad. Había implantado en ambos «el atractivo poder adicional de la amistad».[51] Habían sido colocados en el Paraíso para fundar un *populus*; y fundar un *populus* implicaba algo más que un encuentro incorpóreo de almas de mentalidad gemela. Implicaba relaciones físicas, maternidad y crianza de los hijos. El estado original de Adán y Eva incluso implicaba en cierto modo la existencia de una jerarquía: la exégesis agustiniana revalidaba la regla de la superioridad del hombre sobre la mujer y la regla de la superioridad del padre sobre los hijos como algo que formaba parte del orden original creado por Dios.[52] De haber permanecido en el Paraíso, Adán y Eva habrían tenido hijos y los habrían educado con paternal autoridad. Así pues, algunas características centrales del paisaje social del Paraíso, el matrimonio y el gobierno de los hijos por el padre, habrían sido reconocibles para un romano del África del siglo IV.[53] El estado angélico de Adán y Eva se habría situado en el futuro. Habían sido colocados en el Paraíso para un período de prueba, de manera que tuvieran que aprender a experimentar y aceptar, con obediencia inmutable y gratitud sincera, todo el abanico de los placeres

50. Gregorio de Nisa, *de hominis opificio* 17.2: PG 44: 189AB.

51. *De bono coniugali* 1.1 y 8.8: 373 y 379.

52. *De Genesi ad litteram* 9.5.9: 34: 396.

53. Sobre la familia del norte de África y especialmente sobre el poder del padre dentro de ésta, véase Brent D. Shaw, «The Family in Late Antiquity: the Experience of Augustine», un estudio sólido y convincente.

que les correspondían como seres totalmente materiales y sociales, y —estaba bien dispuesto a concluir Agustín— totalmente sexuales.[54] Comparada con las ideas de muchos de sus contemporáneos más vocingleros, su visión era singularmente sociable y genuina.

Los efectos prácticos de este cambio de punto de vista se hicieron sentir de inmediato. En 401, apareció por Cartago un grupo de monjes vagabundos. Al igual que los Elegidos maniqueos de la juventud de Agustín, llevaban consigo un hálito tentador de Oriente. Hombres de pelo largo y excéntricos, dedicados a una vida de permanente oración, pretendían vivir con tanta libertad como los pájaros en el cielo, sostenidos por las limosnas de los creyentes. La opinión local estaba fervientemente dividida a favor y en contra de los extranjeros asombrosos.[55] Para muchos, habían llevado a África un toque de la majestad presocial y libre de trabas de Adán. Para Agustín y sus colegas, su comportamiento demostraba que la naturaleza de aquella majestad había sido gravemente mal entendida: no tenían ninguna intención de permitir que tales personas «pulularan por África, como ya habían hecho por otros países».[56]

Aquel mismo año, Agustín se tomó la molestia de distanciarse, también, de las opiniones ascéticas elevadas de Jerónimo sobre el matrimonio y la virginidad. Estas opiniones no habían resultado satisfactorias para muchos cartagineses cristianos. Les parecía que quienes eran partidarios de la sensibilidad ascética sólo sabían defender sus opiniones denigrando el matrimonio.[57] La noción de una majestad presocial y presexual de Adán y Eva podía evocarles con mucha fuerza, a los pocos que armaban ruido, la libertad hasta el momento no soñada de la persona humana que podría reconquistarse mediante la virginidad. Pero muchas parejas casadas estaban confundidas por una visión tan etérea del Paraíso. Cuando

54. *De Genesi ad litteram* 9.6.10: 396 y *de bono coniugali* 2.2: 374.

55. *Retractationes* 2.21: 32: 638-639; *de opere monachorum* 17.20; 23.27-29 y 31.39: 40: 565, 569-570 y 578.

56. *De opere monachorum* 28.36: 576.

57. *Retractations* 2.22: 639.

habían pedido al sacerdote que bendijera su matrimonio, él les dijo las palabras que Dios había dicho a Adán y Eva antes de su caída, en el primer momento de su creación: *Creced y multiplicaos*.

En los sarcófagos romanos de este época, Adán y Eva aparecen con frecuencia con las manos diestras unidas en la *dextrarum iunctio* que hacía visible la concordia del matrimonio romano. Estas escenas exponen las opiniones de la mayoría silenciosa que creía tan firmemente como sus vecinos judíos en que Dios había creado a la humanidad para el matrimonio y la reproducción.[58] Los buenos cristianos católicos tenían necesidad de ser tranquilizados sobre que el matrimonio en que reposaba toda su sociedad no era meramente la consecuencia de un lamentable accidente. En sus tratados *Sobre el buen matrimonio* y *Sobre la santa virginidad*, Agustín aceptó este desafío. Defendió el matrimonio y, al mismo tiempo, encontró un lugar para la virginidad dentro de la Iglesia. Lo hizo convirtiendo ambas cosas en entidades de gran relevancia social. Presentaba el matrimonio y la continencia como tan sólo dos etapas sucesivas de la concordia humana. La primera forma de amistad se produjo de tal modo que dio lugar a hijos, y por lo tanto incluyó las relaciones sexuales físicas; la otra, no. No obstante, ambas apuntaban, bien que con distintos grados de transparencia, hacia la unanimidad final de los redimidos en la Jerusalén celeste, en la ciudad de Dios.[59]

Esta concepción del matrimonio pasaba deliberadamente por alto el aspecto físico de las relaciones conyugales. El deseo sexual seguía inquietando a Agustín. En el estado actual de la humanidad, el instinto sexual era una fuerza destructiva. Agustín nunca encontró el modo, como tampoco lo encontraron otros cristianos contemporáneos, de articular la

58. Papa Inocencio, *Carta* 4.6.9: *P. L.* 20: 474-475; véase en especial Charles Pietri, «Le mariage chrétien à Roma», en J. Delumeau ed., *Histoire vécue du peuple chrétien*.

59. *De bono coniugali* 7.7: 378: Emile Schmitt, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin*, pp. 260-295, constituye una cálida exposición de este aspecto del pensamiento agustiniano. Elizabeth Clark, «Adam's Only Companion': Augustine and the Early Christian Debate on Marriage», es una importante aportación reciente.

posibilidad de que el placer sexual pudiera enriquecer de por sí las relaciones entre el marido y la esposa.[60]

Presentaba las relaciones sexuales como algo secundario con respecto a la amistad. En el Paraíso, Adán y Eva habían sido lo que él mismo tan vehementemente había deseado ser en un tiempo. La amistad, y no el deseo sexual, había establecido el ritmo de sus relaciones. Sus relaciones sexuales, de haberlas habido, hubieran sido la concreción física de una concordia preexistente. Agustín era firme partidario de que Eva no había utilizado ningún atractivo sexual para seducir a Adán e inducido a que comiera la fruta fatídica: él la había comido por *amicali benevolentia*, «movido por amigable benevolencia», para de ese modo compartir la vida de ella en todo momento y de todas las maneras.[61] Era necesario que Adán tuviese como amigo a una mujer —aunque, admitía Agustín, de un modo que recordaba sus tempranos tiempos de estudiante, la compañía de una mujer era menos estimulante que la de un hombre— para que, mediante las relaciones sexuales, pudieran poblar el Paraíso de niños.[62] En el primer estado de Adán y Eva, el deseo sexual no faltaba, pero coincidía perfectamente con la voluntad consciente: no habría introducido ningún elemento perturbador en la límpida serenidad de su matrimonio. Por lo tanto, el matrimonio era una expresión de la naturaleza primigenia y permanente de los hombres y las mujeres como seres irreversiblemente sociales, creados por Dios para estar en concordia.

En una humanidad caída, donde se ha roto buena parte de la armonía original del Paraíso, el vínculo de amistad entre marido y esposa siguió precediendo, justificando y —eso espera Agustín— durante mucho tiempo sobreviviendo a ese interludio relativamente breve que es la sexualidad activa. La

60. Véase en especial Eric Fuchs, *Sexual Desire and Love*, p. 117: «Agustín, aunque era más sensible que otros a la dimensión social de la pareja, fue incapaz de concebir la posibilidad de que la sexualidad pudiera incluir ternura, amistad y espiritualidad, y esta falta de clarividencia tuvo mucha influencia en la tradición posterior».

61. *De Genesi ad litteram* 11.42.59: 454.

62. *Ibid.* 9.5.9: 396.

vena caritatis —el manantial claro y profundo de la caridad— corre por toda la raza humana.[63] Esta corriente de agua fluía por las vidas de los antiguos patriarcas mientras ellos engendraban solemnemente hijos para el futuro Israel. Ahora la misma corriente recorría la vida de la pareja católica casada. A diferencia de Metodio de Olimpos y de Juan Crisóstomo, Agustín no pensaba que la venida de Cristo y la predicación de la virginidad hubieran señalado un punto de inflexión en la historia humana. El matrimonio no era una institución anacrónica, una reliquia de los apetitos físicos irredentos propios del Antiguo Testamento y que perduraban en el sufrimiento de la nueva época del Evangelio. Lejos de esto, la actual concordia del marido y la esposa apuntaba hacia la unidad final de la Ciudad de Dios.[64]

Sin embargo, Agustín siguió estando convencido de que el río de la caridad fluía con mayor intensidad y velocidad por quienes estaban comprometidos a seguir una vida de continencia. En el estado caído del hombre, el deseo sexual creaba invariablemente remolinos en la voluntad que se interponían en el camino de la concordia auténtica. Contemplando el mundo desde su familia continente de Hipona, eligió con cuidado sus héroes y heroínas. Muchos habían estado casados y ahora vivían juntos una vida de continencia. Extrajo una gran confianza de las relaciones continentes entre Paulino de Nola y su esposa Terasia. Allí tenía una pareja a la que la renuncia a las relaciones sexuales había dejado sencillamente libres para disfrutar de una intimidad sin doblez, tal como los romanos confiaban desde siempre en que sucediera en los matrimonios bien avenidos.[65]

Por el contrario, Ecdicia, una dama local de alta posición, había considerado que su matrimonio con su marido estaba acabado cuando dejó de compartir el lecho con él. Una vez que Ecdicia había desafiado la autoridad de su marido sobre su cuerpo, tenía la evidente sensación de que podía rechazar su

63. *De bono coniugali* 16.18: 385-386.
64. *Ibid.* 7.7: 378.
65. *Carta* 31.6: 424; cf. *Carta* 127.9: 487, a una pareja romana similar.

autoridad sobre ella en todos los aspectos. Él estaba «muerto» para ella. Ella se vistió de viuda y rápidamente recuperó el control de sus propiedades, que a continuación entregó a un par de monjes peregrinos.[66] Aunque perfectamente comprensible dentro de la antigua tradición radical de la renuncia cristiana, como la que se presenta en los *Hechos de Judas Tomás*, el gesto de Ecdicia era intolerable en una región donde la seguridad de la Iglesia católica dependía de la autoridad de los cabezas de familia masculinos. (Ni siquiera las jovencitas eran inducidas por los obispos católicos a comprometerse con votos adolescentes de virginidad si el matrimonio con el adecuado pretendiente podía servir para fortalecer a la iglesia de su ciudad.)[67]

La medida de Ecdicia alarmó a Agustín. También hirió su sensibilidad más profunda. Le escribió, recordándole, como con frecuencia recordaba a su congregación, que la concordia y el solemne orden de la familia, y no el vínculo sexual, eran la esencia permanente del matrimonio cristiano.[68] Casi tanto como los pequeños grupos de monjes y clérigos continentes que se reunían a su alrededor en el palacio episcopal, la digna concordia de las parejas casadas, de las que pronto debían despejarse las nieblas del deseo sexual, compendiaba para Agustín la gran esperanza que comenzaba a imponerse en su pensamiento— el ideal de la transparencia total de las voluntades humanas dentro de la Ciudad de Dios:

> Pues la realización de nuestra unidad nos aguarda al término de nuestro actual exilio, cuando los pensamientos de cada uno de nosotros ya no estarán ocultos para los demás, ni nuestras intenciones chocarán de ninguna manera.[69]

En estos escritos, Agustín suprimió las interrogaciones que habían estado cerniéndose sobre la sociedad humana. Lo

66. *Carta* 262.1.5 y 9: 1078-1080.
67. *Carta* 254: 1069-1070.
68. *Sermón* 51.17.27 y 20.30: 38: 348-349 y 350-351, sobre el matrimonio casto de María y José; cf. *de sancta virginitate* 12.12: 401.
69. *De bono coniugali* 18.21: 388.

hizo trasladando las interrogaciones hacia el interior. La catástrofe que había que explicar no era la existencia de una sociedad humana en la que los hombres y las mujeres se casaban, fornicaban y engendraban hijos. Habría ocurrido aunque Adán y Eva no hubiesen caído. Lo que seguía siendo para él un enigma oscuro era la distorsión de la voluntad de quienes constituían ahora la sociedad. La retorcida voluntad humana, no el matrimonio ni siquiera el deseo sexual, era la novedad que había aparecido en la condición humana después de la caída de Adán. La voluntad caída sometió a los vínculos originales de la sociedad humana dados por Dios —la amistad, el matrimonio y la autoridad paterna— a los nauseabundos choques de la obstinación, que hicieron que esos vínculos vacilaran, se quebraran y cambiaran de naturaleza. La actual voluntad retorcida es la que ha conducido al desrrollo de la esclavitud y a la siniestra aparición del estado como agente coactivo necesario. Las instituciones sociales dentro de las cuales una especie humana no caída podría haberse desenvuelto para crear una mancomunidad poderosa, una *Res Publica* como aquella por la que había suspirado Cicerón, se habían convertido en los crueles muros carcelarios que ahora sencillamente encerraban los peores excesos del egoísmo, la violencia y la autodestructividad de la humanidad caída. Los hombres y las mujeres no habían caído «dentro de» una sociedad partiendo del estado angélico del Paraíso; habían arrastrado consigo a la sociedad en su caída: «El hombre... se ha vuelto antisocial por su corrosión interior».[70]

Esta trágica distorsión de la voluntad ya no podría seguirse atribuyendo al mero hecho de poseer cuerpo. Agustín se negaba a creer que Adán y Eva hubieran caído del estado angélico en el físico. No veía a los seres humanos como criaturas esencialmente espirituales para quienes las necesidades

70. Henry Chadwick, *Augustine*, p. 68. Sobre este tema, R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*, en especial pp. 91-102 y 202-206, sigue siendo de forma sobresaliente el mejor tratamiento. Véase también G. R. Evans, *Augustine on Evil*, p. 97: «un constante retorcimiento aparece en la voluntad [de Adán]». Junto a estos estudios, debo mucho a Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, pp. 125-132; y a R. Lorenz, «Gnade und Erkenntnis bei Augustin».

físicas, sexuales y sociales habrían sido en algún momento irrelevantes. Adán y Eva habían disfrutado en un principio de la unidad armoniosa de cuerpo y alma. Sus cuerpos seguían entonces los dictados de sus voluntades con la misma concordia amorosa y familiar con que ellos mismos habían seguido la voluntad de Dios. La miseria evidente de la especie humana consistía en la conciencia de que esta armonía había dejado de existir en todos los planos.

Por esta razón, la muerte siempre siguió siendo para Agustín el signo más amargo de la fragilidad humana. Pues la muerte frustaba el deseo más profundo del alma, que era vivir en paz con su amado, el cuerpo. La muerte no podía ser nunca bien recibida como algo que liberaba al alma del cuerpo a que había estado unida por accidente. La muerte era un suceso antinatural. Su terrorífico dolor ponía de manifiesto cuánta era la «fuerza unitiva» asociada con el «dulce vínculo matrimonial entre el cuerpo y el alma».[71] Incluso los cristianos más valientes y alejados de este mundo deben desear que esta rotura no se produzca. Sólo el ardiente amor de Sus mandamientos, garantizados por Cristo a los mártires, podía superar una aflición tan profunda y tan natural.

> Yo sé que quieres seguir con vida. No quieres morir. Quieres pasar de esta vida a la otra de tal modo que no vuelvas a resucitar como hombre muerto sino como hombre vivo y transformado. Esto es lo que deseas. Éste es el más profundo de los sentimientos humanos: misteriosamente, el alma misma lo quiere e instintivamente lo desea.[72]

Esta forma de ver las cosas daba mucha más importancia que hasta entonces a la sexualidad. En la literatura ascética que hemos venido conociendo hasta ahora, los ardores del amor juvenil y los cuidados de la familia conyugal, el prurito de la tentación sexual y los sombríos dolores del vientre tendían a mezclarse indiscriminadamente. Todo esto formaba parte esencial de la gran catástrofe aborigen que es la existen-

71. *Carta* 140.6.16: 544.
72. *Sermón* 344.4: 39: 1514.

cia física. Si acaso, la avidez material —la más siniestra de todas las inversiones del primigenio anhelo de Adán por la Sabiduría de Dios y la causa más flagrante del sufrimiento humano en una sociedad agobiada por el hambre— sobresalía, puesta ligeramente más de relieve, por encima del generalizado borrón de la sensualidad y de los cuidados dolorosos que se asociaban con la pérdida del estado angélico por parte del hombre.[73] Para un asceta de la antigüedad tardía, afectado por las opiniones de Orígenes, nada tenía de raro estallar en lágrimas cuando tomaba asiento para comer: el mismo acto de ingerir alimentos físicos, en el estado de casi inanición provocado por el ayuno monástico, le recordaba el rico festín de deleites espirituales a que había dado Adán la espalda en el Paraíso.[74] Por el contrario, a la sexualidad le faltaba un hálito característico.

No obstante, Agustín no podía seguir considerando el deseo sexual como un simple motivo de irritación entre otros muchos. Se abría paso poco a poco, en su opinión, con una minuciosidad que iba siempre a más. Llegó a examinarlo, en los años en que escribía las *Confesiones* y el *Comentario literal del Génesis*, como un síntoma excepcionalmente bien perfilado de la caída de Adán. Que el deseo sexual existía en los seres humanos y que en ocasiones podía enlazar con pasiones de fuerza perturbadora eran cosas que no interesaron lo más mínimo al Agustín de mediana edad. Su atención estaba mejor centrada y, por esa razón, era mucho más personal. Al escribir las *Confesiones*, tomó las medidas a la fuerza compulsiva de la costumbre sexual. Era una cadena cruel de la que sólo Dios podía soltarnos. Lejos de habérsele desvanecido las fantasías sexuales, bajo la forma de sueños acompañados de agradables poluciones nocturnas, perduraban en su interior. Estos sueños sexuales tal vez no le causaran mucho asco en el año 397; pero señalaban de forma inequívoca una divergencia entre su imagen consciente de sí mismo y una misteriosa incapacidad para seguir su propia voluntad.

73. Por ejemplo, Ambrosio, *In Lucam* 7.142: PL 15: 1826A.
74. Paladio, *Historia lausiaca* 1.3.

> Seguramente no había dejado de ser quien yo era... y sin embargo seguía habiendo una gran distancia entre yo y yo...
> Ay, que mi alma pudiera seguir a mi propio yo... que no pudiera ser una rebelde contra sí misma.[75]

Estos ejemplos de la desunión entre la voluntad consciente y el sentimiento sexual parecían traslucir una dislocación de la persona humana casi tan escandalosa como la anomalía obscena de la muerte. No había sido así en el Paraíso. Para Adán y Eva, la voluntad y el placer sexual discurrían juntos, en perfecta concordia.

Solamente en el nacimiento virginal de Cristo había recobrado María la armonía primigenia de Eva. Eclipsada por el Espíritu Santo, María no tuvo el más leve remolino de sentimientos descontrolados en el momento en que concibió a Cristo: la sensación física que se asocia con el acto sexual había estado, en su caso, en absoluta consonancia con el movimiento imperturbable de su voluntad. El contraste con otros autores cristianos es llamativo. Para Ambrosio, la virginidad de María había consistido, principalmente, en que su cuerpo no había sido penetrado por ningún pene de varón y en que su vientre no había recibido ninguna semilla extraña: lo cual constituía para él, una imagen poderosa de la frontera sagrada, no violada por la intrusión del mundo exterior. Para Agustín, la concepción de Cristo por parte de María representaba más bien un acto de obediencia total. Recuperaba la antigua armonía del cuerpo y el alma, en la que la voluntad no era el objeto tarado en que pronto se convertiría.[76] El anhelo de armonía y de obediencia inamovible en todos los planos, y no sólo, como ocurría para Ambrosio, la defensa de un espacio interior sagrado contra un mundo corrupto, era lo que había ahora en el centro del pensamiento de Agustín. Su ideal era un alma humana, un cuerpo humano y una sociedad humana que no estuvieran desgarrados por el sesgo sombrío de la voluntad caída.

A diferencia de lo que ocurría en la actualidad, las rela-

75. *Confesiones* 10.30.41-42: 796-797.

76. *Enarratio in Ps. 67* 21.37: 826; *Sermón* 287.4: 39: 1302, y *de Trinitate* 13.18.23: 42: 1032; cf. *Contra Julianum* 4.13.62: 44: 768.

ciones conyugales entre Adán y Eva, de haber existido antes de la caída, habrían constituido una lección sobre el rapto equilibrado en que todos los seres humanos podrían haber utilizado los goces físicos de que los había colmado el Creador. El dulce poder de atracción de la belleza física y el inicio delicioso y el clímax nítido del placer sexual, tradicionalmente asociados con la concepción, puede que no hayan estado ausentes del Paraíso; pero, en el Paraíso, ese deleite habría coincidido absolutamente con la voluntad. En el plano social, el placer físico personal de cada cual habría sido absorbido en la inmutable concordia de voluntades. Adán y Eva habrían servido a Dios llenando Su Paraíso de seres humanos capaces de mantener en todas sus acciones una resonante unidad de la voluntad y la sensación, del individuo y la sociedad.[77]

La continuidad de la especie humana seguía dependiendo del instinto sexual. Pero en el estado caído de la humanidad, el carácter exacto de las relaciones sexuales ya no podía presuponerse. No eran lo que habían sido para Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo: un remedio piadoso, aunque desmañado, contra la muerte. Para Agustín eran, en sí mismas, una sombra en miniatura de la muerte. Como la muerte, el inicio y la culminación de la vivencia sexual se burlaba de la voluntad. Sus movimientos azarosos delataban el dislocamiento primigenio. Traicionaba un *discordiosum malum*,[78] un constante principio de discordia que moraba en la persona humana desde la caída.

El resto de la vida de Agustín se consumió defendiendo este punto de vista. Después de 413, la controversia con Pelagio y Celestio, y después de 418, un prodigioso duelo literario con el seguidor de éstos más dotado y tenaz, Julián, obispo de Eclanio, reveló al mundo cristiano en general todas las implicaciones de las opiniones que Agustín había ido adoptando en la década posterior a su regreso de Milán al relativo aislamiento en el norte de África. Es como si, en el archipiélago de la cultura cristiana antigua un terremoto hubiera forzado que emergiera otra isla. Muchos cristianos con

77. *De civitate Dei* 14.10: 417.
78. *Contra Julianum* 4.8.49: 763.

capacidad de expresión llegaron a ver con considerable inquietud sus perfiles desacostumbrados y escarpados. Las controversias de la vejez de Agustín nos trasladan a casi todas las regiones de los mundos griego y latino. Nos ofrecen una oportunidad única para ver las novedosas actitudes de Agustín ante la sexualidad y la persona humana a través de los ojos de quienes pertenecía a tradiciones cristianas muy distintas.

III. POENA RECIPROCA

Julián, obispo de Eclanio, en la Italia meridional, fue el último y con mucho el más infatigable de los muchos críticos de Agustín. Se había visto obligado a abandonar Italia, por su apoyo a las tesis de Pelagio, en 419. Tenía unos cuarenta años cuando se fue al exilio. Era casi una generación más joven que Agustín. Sin embargo se había criado en un mundo más propio de la antigüedad. Procedía de la Italia aristocrática que Jerónimo había abandonado de forma tan abrupta y a la que había regresado el más paciente Rufino. Sus polémicas, escritas en un latín vivaz, estaban dirigidas a un público italiano de clase alta y con una experiencia muy distinta de la de Agustín en África. En el debate sobre el matrimonio y la sexualidad entre Agustín y Julián presenciamos la confrontación entre dos mundos.

Julián no había pensado en absoluto en llegar a ser un clérigo casado. Se había casado siendo joven y teniendo las órdenes menores, alrededor de 400-403. Esto bien poco sorprendente podía ser. Era hijo de un obispo y se había casado con la hija de un obispo. Nada menos que Paulino de Nola escribió el *Epithalamium* para la joven pareja. Paulino presentaba a Julián y a la novia como si estuvieran delante del obispo de Beneveto (el suegro de Julián),[79] igual que habían es-

79. Sobre Julián, véase el excelente prefacio de A. C. de Veer, *Premières polémiques contre Julien*, pp. 9-25, y Y. M. Duval, «Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée». Véase también Peter Brown, «The Patrons of Pelagius: the Roman Aristocracy between East and West», ahora en *Religion and So-*

tado Adán y Eva en presencia de Dios en el Paraíso, para recibir la bendición *Creced y multiplicaos*. Para Paulino, las opciones de la joven pareja podían exponerse en la nada complicada fórmula de lo uno o lo otro. O bien Julián y su esposa se decidían por vivir en virginal concordia, «soportando a un cuerpo inocente de la carne» (como finalmente llegó a hacer Paulino con su esposa y como ya habían hecho algunos de los amigos de Paulino),[80] o bien «debían ser agradables el uno para el otro corporalmente», luego «mi casta descendencia viene a formar [¡pero una vez más, por tercera generación!] un linaje de sacerdotes».[81]

La sexualidad seguía siendo algo problemático entre tales personas. Para un aristócrata continente como Paulino, las necesidades sexuales se habían demostrado sobradamente fáciles de abandonar. Nunca habían ocupado demasiado espacio en su vida. Como joven descendiente de una ilustre familia sometida a la obligación de tener herederos varones, había engendrado un hijo como era su deber. Cuando el niño murió, Paulino y Terasia adoptaron una vida de continencia posmarital. Julián había seguido su propio rumbo. Por la época en que escribía contra Agustín, hacía mucho tiempo que practicaba la continencia. No tenía hijos, que nosotros sepamos. Es posible que su esposa hubiese muerto o tal vez se hubiera retirado a un convento cuando él fue nombrado diácono, hacia el año 409. En conjunto fue una evolución sin nada de particular. A diferencia de Agustín, ningún terremoto poderoso acaecido en el lecho oceánico que forman las necesidades del ego acompañó la digna resolución de Julián de abandonar el sexo.

---

ciety, especialmente pp. 214-215, y «Sexuality and Society in the Fith Century A. D.: Augustine and Julian of Eclanum».

80. Paulino de Nola, *Carmen* 25.233, en W. Hartel ed., *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 30: 245. Turcio Aproniano y Avita fueron una de estas parejas: A. H. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *The Prosography of the Later Roman Empire*, 1:87-88. Amigos de Paulino, Avita recibió de Rufino una traducción de las *Sentencias de Sexto*, una perfecta «Regla» para una pareja continente; para su influencia sobre Pelagio, véase R. F. Evans, *Pelagius: Inquiries amb Reappraisals*, pp. 43-66.

81. Paulino, *Carmen* 25.235-237, p. 245.

En comparación con las presiones verdaderamente siniestras que recaían sobre los aristócratas a consecuencia de su posición social, los remolinos sexuales del cuerpo parecían muy poca cosa. Las costumbres contra las que tenían que luchar los hombres y mujeres jóvenes, en Roma y en el sur de Italia, eran las creadas por la posesión de una enorme riqueza, por el peso aplastante de las expectativas sociales, y por la avaricia y la crueldad ligadas al ejercicio del poder. Éste era un ambiente muy distinto del mundo de los jóvenes profesionales de origen marginal en que se había educado Agustín. En el círculo estrecho de la aristocracia cristiana, todo el mundo se enteraba de las tribulaciones por las que pasaban los hombres y mujeres sobresalientes. Las tentaciones sexuales eran lo menos importante.

Por poner un ejemplo: la nieta de Melania la Vieja, Melania la Joven, y su marido Piniano eran conocidos por todos los principales protagonistas de la controversia entre Julián y Agustín.[82] Melania se había casado hacia el año 400, cuando ella tenía catorce años y Piniano diecisiete. Intentó dejar en claro que no deseaba que su cuerpo se utilizara con fines matrimoniales por el sistema de negarse a lavarse.[83] Su experiencia en el lecho matrimonial fue una repetición de la de su abuela. Pero tuvo que aceptar proseguir las relaciones sexuales hasta que Piniano tuvo un hijo.[84] El primero, una niña, fue inmediatamente dedicado a Dios.[85] El segundo hijo, varón, murió después de un parto prematuro sumamente dificultoso. Poco después murió la hija.[86]

A los veinte años de edad, convenció finalmente a Piniano para que vivieran en continencia. Las experiencias sexuales no eran algo en lo que las personas jóvenes, afligidas por la tiranía del lecho conyugal, desearan persistir. Lo que pesaba más terriblemente sobre Melania era la riqueza inmensa

82. Brown, «Patrons of Pelagius», pp. 212-213.

83. *Vida de Melania*, en D. Gorce ed., *Vie de Sainte Mélanie*, p. 132; Elizabeth A. Clark trad., *The Life of Melania the Younger*, p. 28.

84. 3:132, Clark, p. 29.

85. 6:136, Clark, p. 29.

86. 56-6:136, Clark, p. 29-30.

que había hecho de su cuerpo el punto de unión de dos familias inexorables. Mucho después de su conversión a la continencia, sus parientes seguían amargamente divididos a propósito del uso que había dado la joven pareja a su riqueza.[87] Volviendo la mirada hacia este período de su vida, ella contó a su biógrafo cómo en una ocasión el demonio había hecho que su palacio resplandeciese inflamado de oro y le evocase en sus pensamientos los calveros susurrantes de bosque y la casa de baños deslumbrante construida en mármol, de su villa de campo favorita.[88]

Pelagio se introdujo en este mundo distinguido como un profesor dotado con un profundo fervor moral. Llegó a Roma desde la lejana Bretaña en algún momento de la década de 390.[89] Precisamente para los hombres y mujeres cuya militancia ascética había sido inspirada por los ejemplos de Melania y Piniano escribió él para defender la libertad de la voluntad. Las renuncias espectaculares, en contra de la opinión de la aristocracia, demostraban de lo que eran capaces los cristianos una vez que habían empuñado la «espada del libre albedrío».[90] Quienes leían los comentarios de Pelagio a las epístolas de san Pablo, o bien los exhortos a sus seguidores, eran desafiados a recordar la amplitud de su libertad. Podían deshacerse de la pesada herrumbre de los hábitos sociales corruptos propios de la sociedad cruel y profundamente profana de las clases romanas gobernantes.[91] Para Pelagio, el pecado de Adán no había dado lugar a un debilitamiento irreversible de la voluntad. Ninguna fragilidad hereditaria insuperable se interponía entre los cristianos modernos y la capacidad que en un principio habían recibido Adán y Eva para seguir íntegra-

87. 19:162-166, Clark, pp. 41-43.

88. 17-18:160-162, Clark, pp. 39-40.

89. Peter Brown, «Pelagius and his Supporters: Aims and Environment», ahora en Brown, *Religion and Society*, pp. 183-207. Véase también Y. M. Duval, «Pélage est-il le censeur inconnu de l'Adversus Jovinianum?» F. G. Nuvolone y A. Solignac, entradas Pélage y Pélagianisme, en *Dictionnaire de la Spiritulité*, ofrecen un resumen y una bibliografía completa.

90. Pelagio, *Ad Demetriadem* 1: *Patrologia Latina* 30: 16B.

91. Brown, «Pelagius and his Supporters», pp. 195-197, y Evans, *Pelagius*, pp. 90-121.

mente los mandamientos de Dios.[92] Pelagio y sus seguidores se negaban a creer que los hombres y mujeres religiosos estuvieran a merced de fuerzas situadas fuera del control de su voluntad.[93] Esta opinión chocaba a Pelagio y a sus partidarios porque equivalía a condenar la apatía moral. Una vez que estas opiniones se apoderaran de la Iglesia, afirmaba Julián, todos los vicios perderían importancia al no ser más que las inevitables flaquezas de una naturaleza humana que había caído sin posible revocación.[94] No sería mediante aquellas peligrosas meditaciones sobre la fragilidad humana como se pondrían de manifiesto la gloria de Dios y sus redentores mandamientos en las provincias poco cristianizadas de Occidente.[95]

Durante el siglo V, la sensibilidad ascética de Italia era favorable a las opiniones de Pelagio. El propio Pelagio se había inspirado en las traducciones hechas por Rufino de las obras de Orígenes.[96] Los pelagianos que escribían panfletos a favor de la vida ascética se contaban entre los pocos cristianos de Roma que acogieron bien las afirmaciones *outrées* de Jerónimo en su *Contra Joviniano.*[97] Después de que Pelagio hubo sido condenado por el obispo de Roma en el año 417, Julián encontró fácil apelar a la opinión ascética italiana. Sus más caras esperanzas habían sido traicionadas. Agustín predicaba la desesperanza:

> desesperación ante la castidad que siempre se está alcanzando... presentando el poder de la lascivia indecente como algo tan fuerte que ninguna razón podría gobernar ni refrenar, ni la experiencia conjunta de los apóstoles demuestra que se pueda mantener nunca a raya.[98]

92. *Epistula de castitate* 3.5: *Patrologia Latina Supplementum* 1: 1467--1468.

93. Pelagio, *Comm. in Rom.* 7: 18-24: PL *Suppl.* 1: 1144.

94. *Opus Imperfectum* 2.8: 45: 1145.

95. Brown, «Pelagius and his Supporters», en *Religion and Society*, pp. 194 y 201-207, y Gisbert Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit*, pp. 93-99 y 189-192.

96. Evans, *Pelagius*, p. 38.

97. Evans, *Pelagius*, pp. 19-20; cf. R. Lorenz, «Die Anfage des abendlandischen Monchtums in 4. Jarhrhundert», pp. 36-38.

98. *Contra Julianum* 3.26.65: 735-736.

No obstante, Julián fue mucho más consecuente que lo había sido su mentor, Pelagio. Comprendió que la noción agustiniana de la corrupción constante de la naturaleza humana desde la caída quedaba explicitada en el desorden permanente del instinto sexual. No bastaba, por lo tanto, con insistir, como habían hecho otros pelagianos, en que se podía renunciar a las necesidades sexuales sin tener que afrontar dificultades insuperables. Julián llegaría a demostrar que, en estricta teoría, no había necesidad en absoluto de renunciar al deseo sexual. En modo alguno era ese deseo algo corrupto. Era al mismo tiempo irracional e impío sugerir que el instinto sexual, tal como ahora se utilizaba en las relaciones conyugales, fuese en ningún sentido distinto del que Dios había puesto originariamente en Adán y Eva. Cuando la pareja cristiana estaba delante de su sacerdote (como habían hecho Julián y su novia hacía unos veinte años), llevaban en su cuerpo una capacidad de deseo sexual y de placer sexual idéntica a la que Dios había bendecido en Adán y Eva. El deseo sexual tal vez hubiera que controlarlo en algunas ocasiones, pero nunca podía decirse que hubiera «caído». Con semejante argumento, Julián introdujo un giro espectacular en el escenario de la controversia. Una tormenta, cuyos primeros truenos habían adoptado la forma ascética a la moda de los tratados sobre la virginidad,[99] rugía ahora encima de los lechos conyugales de los seglares cristianos.

Julián tuvo buen cuidado en señalar que él escribía para defender el instinto sexual,

> no como algo sobresaliente por su bondad, sino como un impulso de nuestros cuerpos creado por Dios: un impulso que sostenéis que ha sido colocado en el fondo de nuestro ser por el demonio, haciendo que toda vuestra doctrina se apoye o trate acerca del estricto comportamiento que rodea el acto sexual, y nada más.[100]

99. Así, Demetria, una joven de la familia Aniciana, recibió cartas de Pelagio, Agustín y Jerónimo con ocasión de su consagración como virgen de la iglesia; cada uno de ellos defendía un punto de vista teológico distinto: *Pelagio, Ad Demetriadem:* PL 30: 15-45; Jerónimo, *Carta* 130: PL 22: 1107-1124; Agustín escribió a la abuela de Demetria: *Carta* 130: 494-507.

100. *Opus Imperfectum* 3.142: 1303.

Al adoptar esta postura, Julián sabía que podía dirigirse a los cristianos casados en un lenguaje antiguo. La opinión médica convencional estaba de su parte. Era sabido que el placer físico era necesario para la reproducción: era la *confectrix commixtrique seminum*, la fuerza que unía armoniosamente las semillas masculina y femenina.[101] El *calor genitalis*, un calor difuso acompañado de excitación placentera, era necesario para la reproducción. Sin éste y sin las sensaciones agradables que lo acompañaban, la concepción simplemente no se producía. El matrimonio no tenía sentido. Lejos de ser el síntoma de una siniestra dislocación de la persona humana, el placer sexual era el «instrumento predilecto de cualquier matrimonio que se respetase... aceptable en y por sí mismo, y sólo merecedor de ser condenado por sus excesos».[102]

Aquellos que aceptaban el matrimonio debían aceptar la libido por lo que era, un impulso instintivo inocente y necesario. Los usos más inmorales y antisociales de la libido eran subproductos banales e irrelevantes: eran un «prurito» que se podía aliviar, incluso en los jóvenes impetuosos, con el saludable ungüeto que son los Evangelios.[103] Negar esto venía a ser tanto como negar que el matrimonio cristiano era un estado bendecido por Dios.

Julián combinaba esta actitud fisiológica con la fe vigorosa de un pelagiano en que la sexualidad era corregible por la voluntad. La pareja cristiana era libre de «disparar» el mecanismo sexual y libre también de dejarlo de lado sin mayor dificultad, pese a su solemne comienzo y a su conclusión inequívocamente incontrolable.[104] El sexo era, por lo tanto, aquello que hacían de él las libres opciones. Las buenas opciones lo utilizaban para el matrimonio y los hijos. La función social del matrimonio cristiano explicaba y justificaba por completo las realidades físicas del sexo.[105]

101. *Ibid.*. 5.11: 1440.
102. *Contra Julianum* 4.2.7: 739.
103. *Opus Imperfectum* 2.10:1145.
104. *Contra Julianum* 5.5.22: 797. Opiniones similares las daba por sabidas un obispo griego: Nemesio de Emesa, *Sobre la naturaleza del hombre* 17.37 y 25.42: *Patrologia Graeca* 40: 677A y 700A.
105. *Opus Imperfectum* 1.79: 1102.

El fundamento del ataque de Julián contra Agustín quedaba así sólidamente expuesto a partir de materiales bien conocidos. Escribiendo durante buena parte del tiempo como un exilado en el mundo griego, y deseoso de movilizar a sus dirigentes contra la Iglesia africana, Julián apeló a una tradición venida de antiguo sobre el matrimonio en el pensamiento cristiano oriental. Incluso los griegos cristianos más austeros tuvieron que estar de acuerdo en que, mientras los hombres y mujeres necesitaran tener hijos para sobrevivir a la muerte, la sexualidad era indispensable para la mayoría de los cristianos. La sexualidad había sido dada a la humanidad por Dios, en Su misericordia. Un predicador como Juan Crisóstomo podía resaltar los peligros de la tentación sexual, pero al hacerlo imaginaba situaciones banales: se refería a los jóvenes maridos que podían verse alejados del lecho matrimonial por las añagazas de las esclavas y tentados por el erotismo chillón de la ciudad. Las relaciones sexuales en sí, entre la pareja casada, no le planteaban ningún problema. En su estilo más relajado de predicar, incluso era capaz de describir con evidente calidez la concepción de un hijo por parte de la mujer: «como si ella fuera el oro que recibe el oro más puro, la mujer recibe la semilla del hombre con exuberante placer».[106]

Los únicos cristianos que parecían pensar de otro modo eran aquellos que habían heredado las tradiciones radicales de la Siria encratita: los maniqueos y los mesalianos. A diferencia de Agustín, Julián conocía bien el griego. Instaló su residencia en Cilicia, cerca de Asia Menor y de Siria, donde el movimiento mesaliano habían causado mayor intranquilidad. Él sabía que el radicalismo de los monjes mesalianos era visto con un especial temor por los obispos oficiales del mundo griego. Se decía que los mesalianos habían cortado el vínculo entre sexualidad y sociedad. El instinto sexual no era para ellos un aditamento misericordioso, donado por Dios al Adán caído, para poder imponerse a la muerte. Era una in-

106. Juan Crisóstomo, *Homilía 12 sobre Colosenses* 5: *Patrologia Graeca* 62: 388, en C. P. Roth y D. Amderson trads., *St. John Chrysostom: On Marriage and Family Life*, p. 76.

trusión demoníaca, una fuerza terrible que había nacido para dominar a hombres y mujeres, y que se encastilla en el corazón, como un espíritu maligno, incluso entre los cristianos bautizados. Se decía que los mesalianos habían rechazado el bautismo cristiano por considerarlo un mero «rasurado» de los pecados: el rastrojo de la lascivia pronto volvería a crecer. Julián acusó a Agustín de haber dicho lo mismo.[107] Presentó la noción agustiniana de *discordium malum* como si implicara la presencia en el creyente de una fuerza maligna inerradicable que se burlaba de los esfuerzos de la voluntad. El temor generalizado de los mesalianos, a menudo identificados con los maniqueos, proporcionó a Julián un maniquí perfectamente a propósito para vestir con los ropajes de la noción agustiniana del perdurable desarreglo del instinto sexual.[108]

Los lectores italianos quizá no supieran tanto sobre los mesalianos como llegó a saber Julián gracias a su exilio en Oriente. Lo que sabían es que Agustín había sido en su momento maniqueo. Julián les advertía que el leopardo no había cambiado sus motas. Debían tener cuidado: Agustín seguía creyendo, con sus antiguos maestros, tanto en que existía un permanente elemento maligno dentro de los seres humanos como en que esta maldad era de por sí responsable, a través de los actos sexuales, de la desquiciada prolongación de una humanidad condenada.[109]

Julián dio sus primeros pasos en la controversia teniendo presente el maniqueísmo. Tan pronto como en 418, en víspe-

107. Juliano, citado en Agustín, *Contra ii epistulas Pelagianorum* 1.13.26: 44: 562; Teodoreto, *Haereticorum fabularum comp.* 4.11: *Patrologia Graeca* 83: 429B. Véase ahora O. Hesse, «Das Böse bei Markus Eremites», en W. Strothmann ed., *Makarius-Symposium über das Böse*.

108. La tradición con que deseaba Juliano identificar a Agustín ha sido bien estudiada por P. F. Beatrice, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, pp. 222-259; véase ahora G. Sfameni Gasparro, «Il temma della concupiscenza en Agostino e la tradizione dell'enkrateia».

109. Elizabeth M. Clark, «Vitiated Seed and Holy Vessels: Augustine's Manichaean Past», es el más serio estudio reciente sobre el tema extremadamente delicado de las «supervivencias» de formas maniqueas de pensamiento en Agustín. De momento, yo sigo inseguro sobre el asunto.

ras de su inminente exilio, se dirigió al conde Valerio, una figura influyente de la corte de Ravena. Valerio estaba casado. Es posible que fuera un hombre joven, todavía con intenciones de fundar una familia. El ilustre conde no debía hacerse ilusiones. Julián le advertía que Agustín enseñaba que la capacidad para el placer físico, sin la cual él y su esposa no concebirían hijos, había sido «el regalo del demonio» a los hombres.[110]

Esto no era lo que deseaba oír a propósito de su matrimonio un cristiano distinguido y pontencialmente influyente. Por primera y última vez que conozcamos en la historia de la Iglesia primitiva, un clérigo buscó la opinión de un seglar casado sobre el delicado tema del sexo y el matrimonio. Fue un momento peligroso. Agustín sabía que en cuanto las iglesias griegas se enteraran de las afirmaciones de Julián según las cuales las tesis agustinianas sobre el matrimonio y la concupiscencia se asemejaban a las de los maniqueos y los mesalianos, y enajenaran a poderosos cortesanos de Italia, estaría perdida toda posibilidad de condenar las ideas pelagianas por todo lo ancho del Imperio. Por lo tanto, desde 418 en adelante, Agustín escribió incesantemente contra Julián, primero para tranquilizar a Valerio con una obra *Sobre el matrimonio y la concupiscencia*, y luego con extensas refutaciones dirigidas a los cristianos latinos eruditos. Rara vez percibimos con tanta claridad el final de una época en la historia de la Iglesia.

Ya hemos visto por qué Agustín había llegado a la opinión de que el modo en que los impulsos sexuales escapan al control de la voluntad era un síntoma especialmente llamativo de la fragilidad heredada por la especie humana a partir del primer acto de desobediencia de Adán. En lo que ahora iba a insistir, en contra de los pelagianos, era en que el hiato entre la voluntad y la excitación sexual había sido impuesto a Adán y a todos sus descendientes como una *poena recipro-*

110. *Opus Imperfectum* 2.88: 1177: sobre Valerio, véase Brown, «Sexuality and Society», p. 58; no obstante, todas las propuestas deben seguir siendo provisionales.

ca, un castigo en concordancia con el delito.[111] De ahí su inmenso poder simbólico. En sus últimos años, Agustín opinó siempre que otros signos de la caída de Adán habían tenido un papel mucho más importante en los problemas de los hombres. La terrible cascada de miseria irremediable, de ignorancia, de arrogancia, de malicia y violencia provocaba un estrépito ensordecedor. Al lado de estos males devastadores, la tentación sexual no era más que un goteo irritante.[112] Pero la sexualidad y la tumba se situaban en cada uno de los extremos de la vida de todo ser humano. Como dos grapas de hierro, dibujaban inexorablemnte la pérdida de la armonía primigenia entre cuerpo y alma que tuvo la humanidad.

De ahí la minuciosidad extremada de la exégesis posterior de Agustín sobre el momento exacto de la caída de Adán. Los sentimientos sexuales descontrolados habían vuelto inmediatemente palpable la *poena reciproca* que cayó sobre Adán y Eva como consecuencia de su desobediencia. Habían comido el fruto prohibido,

Abriéronse los ojos de ambos y vieron que estaban desnudos.

En marcado contraste con la mayor parte de los autores griegos y sirios, Agustín identificó este momento con un instante de clara vergüenza sexual.[113] Prosiguió insistiendo en que esta vergüenza era «más que justa»; era «absolutamente apropiada».[114] Tan pronto como habían hecho ellos su propia voluntad, con independencia de la voluntad de Dios, partes de Adán y Eva se volvieron resistentes a su propia voluntad

111. *De civitate Dei* 14.17: 425.

112. *Ibid.* 22.22: 784-785. En una edición estándar, de las dieciséis líneas dedicadas a los pecados humanos voluntarios, sólo dos se refieren a la sexualidad; cf. *Enarratio in Ps. 41* 14: 474.

113. Génesis 3: 7; véase *de Genesi ad litteram* 11.32.42: 447 y *de civitate Dei* 14.17-19: 425-427. Para una exégesis muy distinta de este momento, véase M. Harl, «La prise de conscience de la "nudité" d'Adam»; para Efrén el Sirio, véase Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, pp. 304-306, y J. Martikainen, «Das Bosein den Schriften des Syrers Ephraim, im Stufenbuch un im *Corpus Macarianum*», pp. 36-46.

114. *De Genesi ad litteram* 9.11.19: 400.

consciente. Sus cuerpos se vieron afectados por una nueva percepción perturbadora de lo ajeno, en forma de sensaciones sexuales que escapaban a su dominio.[115] El cuerpo ya no seguía siendo abarcable por la voluntad. Un síntoma pequeño pero ominoso —en el caso de Adán, la excitación de una erección que no le era posible dominar— les advirtió a los dos sobre la evasión final del cuerpo entero del abrazo habitual del alma con ocasión de la muerte.[116]

Ésta era una doctrina austeramente psicológica. Agustín pensaba que podría apartar a un lado la defensa hecha por Julián del *calor genitalis*. Hombre muy versado en la tradición de la antigüedad y padre de un hijo, no quiso desafiar las fantasías médicas de su época. No encontró ninguna razón para que la concepción no pudiera depender de un instante de intenso placer, y estaba por completo dispuesto a conceder que tal placer pudo haberse sentido en el Paraíso, lo cual no era pequeña proeza para una persona de la antigüedad tardía que llevaba una vida ascética. Lo que a él le interesaba era que, tras la caída de Adán y Eva, este placer había ganado un ímpetu propio y había chocado con las intenciones de la voluntad. La aguda *summa voluptas* del orgasmo escapaba de modo notorio al control consciente. Esto significaba que una revelación de los límites del yo consciente que había pasmado en primer lugar a Adán y Eva perduraba, como un triste recuerdo del momento exacto de la caída, en el acto ardoroso por el que era concebido todo ser humano.[117] En este modelo psicológico, la impotencia tenía el mismo interés para él. Pues también en la impotencia la voluntad resulta burlada por el cuerpo de un modo tan contundente como en el deleite incontrolable del orgasmo: «la misma lujuria no está al servicio de la lujuria... y se escinde contra sí misma».[118]

Al llamar la atención sobre el fenómeno, Agustín se enfrentó a la tradición médica de la antigüedad. La impotencia

115. *De civitate Dei* 14.23.2: 431.

116. *De Genesi ad litteram* 9.9.17: 99 y *de civitate Dei* 14.25: 433.

117. *De civitate Dei* 14.20: 428 y *de nuptiis et concupiscentia* 1.7.7: 44: 417-418.

118. *De civitate Dei* 14.16: 424-425.

había sido tratada o bien como un problema fisiológico, enmendable mediante el ejercicio y la dieta, o bien se había defendido que era consecuencia de la brujería. De hecho, un médico contemporáneo se contentaba con aconsejar a sus clientes ricos afligidos por esta dolencia que comieran muchas cebollas (ricas en espíritus vitales), que durmieran la siesta en camas blandas... y que leyeran novelas griegas (!).[119] Por el contrario, Agustín presentó la impotencia y la frigidez, por primera vez, como síntomas psicosomáticos cuyas causas se encontraban en las profundidades de la personalidad. La sexualidad resultaba sacada de su contexto fisiológico y convertida en el reflejo de una fisura permanente y no cauterizada del alma.

Los elementos incontrolables del deseo sexual revelaban la actividad dentro de la persona humana de la *concupiscentia carnis*, un defecto invariable del alma que la volcaba irreversiblemente hacia *la carne*. A diferencia del apresurado Jerónimo, e incluso a diferencia de Ambrosio, Agustín fue excepcionalmente meticuloso en señalar, mediante frecuentes y pacientes comentarios de las Epístolas de Pablo, que la carne no era exclusivamente el cuerpo: era todo lo que conduce al yo a preferir su propia vuluntad frente a la de Dios.[120]

La *concupiscentia carnis* era de hecho una aflicción de carácter tan trágico para Agustín precisamente porque tenía tan poca relación con el cuerpo. Procedía de una distorsión perdurable de la propia alma. Con la caída de Adán, el alma había perdido la capacidad de hacer acopio de todas sus fuerzas, en un acto de voluntad sin fisuras, para amar y alabar a Dios en todas las cosas creadas. La concupiscencia era el impulso oscuro de controlar, apropiarse y orientar hacia los pro-

119. Teodoro Prisciano, *Euporiston* 2.11.34, V. Rose ed., pp. 132-133; cf. Petronio, *Satiricón* 130.7 y 131.5-7; Marcelo de Burdeos, otro contemporáneo de Agustín, recomendaba procedimientos apotropaicos para protegerse de los hechizos que causaban impotencia y hechizos para causársela a otros: Marcelo, *de medicamentis* 33.49, 65, M. Niedermann ed., 2:566 y 570. Pocos cambios en los círculos médicos de la Edad Media: D. Jacquart y C. Homasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen-Âge*, pp. 230-235.

120. *De Genesi ad litteram* 10.12.10: 416 y *de civitate Dei* 14.3: 405-408.

pios fines particulares todas las cosas buenas que habían sido creadas por Dios para que fueran recibidas con gratitud y compartidas con los demás. Se encontraba en las raíces de esa miseria ineludible que afligía a la humanidad.[121] El deseo sexual de ninguna manera estaba más teñido de esta concupiscencia trágica y anónima que cualquier otra forma de actividad humana.[122] Pero las mismas incoherencias asociadas con los sentimientos sexuales utilizaban el cuerpo humano como un espejito en el que los hombres y las mujeres podían captar un vislumbre de sí mismos. Se veían a sí mismos desde un punto de vista inesperado, como Dios había sido el primero en ver a Adán y Eva caídos. Eran seres que se habían malquistado con Él y entre sí con la misma seguridad con que sus sentimientos sexuales estaban ahora malquistados con sus propias conciencias. En ningún otro momento de la historia de la Iglesia primitiva se han utilizado tanto las realidadades opacas y en alguna medida banales del sexo a modo de única luz investigadora como en el caso de las invocaciones de tales hechos que hace Agustín para expresar la *poena reciproca* que tanto pesa sobre la especie humana.

El resultado indirecto e imponente del énfasis puesto por Agustín en la fuerza psicológica que había detrás del instinto sexual fue destruir los compartimentos netos con que los cristianos de épocas anteriores habían tratado de contener las angustias desencadenadas por los elementos sexuales de la persona humana. Ya no era posible dar por supuesto que el problema sexual afectaba fundamentalmente a los jóvenes. A diferencia del *calor genitalis* de Julián, la *concupiscentia carnis* de Agustín no era un impulso fisiológico, encerrado a buen resguardo dentro del cuerpo. No consistía en una reserva física de calor que podía esperarse que se agotara con el paso de los años, permitiendo al anciano volver a sumirse, sin

121. *De Trinitate* 12.10.25: 1006 y *de civitate Dei* 14.28: 436.

122. *De Genesi ad litteram* 10.20.36: 424; véase Margaret Miles, *Fullness of Life*, pp. 114-115: «Su preocupación no consistía en localizar una "perversión" de la vida humana en ningún acto particular, sino en captar y reconocer su presencia en todas las acciones humanas. Juliano negaba su existencia en la sexualidad de los casados, de manera que Agustín insistió en que incluso allí».

excesiva angustia, en el celibato posmarital que había sido la forma normal de continencia masculina durante los siglos precedentes.

En consecuencia, el combate ascético parecía algo mucho más incierto. Nadie podía calibrar su propia capacidad para resistir a una sutil y constante fuente de tentación. Pese a toda su visión escalofriante del peligro sexual, Jerónimo, por ejemplo, había sido un monje de la vieja escuela. La intensa materialidad de sus descripciones de la vida ascética contenían un optimismo no admitido. Él confiaba en que el cuerpo podía ser enmendable mediante la dieta: el largo ayuno, la prescindencia deliberada del vino y de la compañía mixta harían que el instinto sexual se debilitara.[123] Los médicos contemporáneos habían dicho lo mismo.[124] Agustín no podía permitirse estar tan seguro. Como manifestación de una concupiscencia implacable, la sexualidad era un adversario perturbador en todas las edades:

> Pues cuando tenía este trabajo entre las manos, se nos anunció que un anciano de ochenta y tres años, que había vivido en continencia con su esposa durante veinticinco, acababa de compararse ahora a una joven tocadora de lira para sus placeres.[125]

También era una doctrina perturbadora para los seglares casados. En la carta explicatoria que Agustín envió al conde Valerio, junto con su libro *Sobre el matrimonio y la concupiscencia*, alababa a Valerio por la castidad de su vida matrimonial: algo más que eludir las infidelidades. Estaba más cerca de la bien pulida noción de comedimiento conyugal que Ambrosio había propuesto a la Iglesia, en Vercelli, el año 396. Implicaba una lucha personal contra el deseo que sólo podía ser conocido por los consejeros espirituales más íntimos del

123. Jerónimo, *in Tit. 1:* PL 26: 602D y *Cartas* 22.11, 54.9 y 79.7: PL 22: 400-401. 554 y 729-730.

124. Jerónimo, *Carta* 54.9, cita a Galeno: cf. Oribasio *Colección médica* 22.2.17 y *Libri Incerti* 2.10.17, en U. C. Bussmaker y C. Darenberg eds., *Oeuvres d'Oribase*, 3:45 y 84-85. Oribasio fue médico de Juliano el Apóstata.

125. *Contra Julianum* 3.20.22: 713.

conde.[126] La sensación de la fuerza persistente de la concupiscencia, que habitualmente había sido asociada con las solitarias luchas de los Padres del Desierto, teñía ahora la visión agustiniana de las relaciones conyugales de todos los católicos.

Por esta razón, es de lo más coherente que las refutaciones más estrictas y con mayor autoridad de las opiniones de Agustín provengan de un auténtico representante de la tradición del desierto. Juan Casiano había sido discípulo de Evagrio en Egipto y, posteriormente, de Juan Crisóstomo en Constantinopla. Formaba parte de la diáspora monástica que se había desperdigado desde Egipto y Constantinopla como consecuencia de la controversia origenista. Instalado en Lérins, una isla desierta situada frente a Cannes, visible desde las laderas cauterizadas por el sol de los Alpes Marítimos, Casiano escribió sus *Collationes*, sus *Conferencias* y sus *Instituciones monásticas*, en el período comprendido entre 420 y 426. Adaptándose al molde de largas entrevistas con los Ancianos de Egipto, deseaba llevar las voces silenciosas del desierto al Mediterráneo occidental azotado por las tormentas de la controversia pelagiana.[127] En su *Conferencia XIII* había intentado, con el mayor tacto, modificar lo que él consideraba una peligrosa negación de la libertad de la voluntad implícita en la noción agustiniana de gracia y predestinación. La crítica indirecta fue inmediatamente reconocida como lo que era por los partidarios de Agustín en el sur de la Galia.[128]

El rechazo por parte de Casiano de la noción agustiniana de concupiscencia, en sus otras *Conferencias*, fue indirecto pero igualmente firme. La lucha contra la tentación sexual,

126. *Carta* 200.3: 926.

127. *Collationes*, en Pichery ed., *Jean Cassien: Les Conférences: De Institutis coenobiorum*, en J. C. Guy ed., *Jean Cassien: Institutions cénobitiques*. Edgar C. S. Gibson, en *The Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 11. proporciona una traducción al inglés de confianza. Véase en especial Peter Munz, «John Cassian»; Philip Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church*, pp. 169-234; y M. Foucault, «Le combat de la chasteté», un brillante ensayo, ahora disponible en P. Ariès y A. Béjin eds., *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times.*

128. Owen Chadwick, *John Cassian*, pp. 120-135, y Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church*, pp. 231-234.

convenían los Ancianos, era en realidad un conflicto «entretejido en las mismas fibras de nuestros ser».[129]

> Cuando alguna cosa existe dentro de todas las personas sin excepción, [Apa Pafnucio le aseguró que] no podemos por menos que pensar que pertenece a la misma sustancia de la naturaleza humana, desde la caída, como si fuera algo «natural» al hombre.[130]

Pero las conclusiones que dedujo el Anciano de esta observación no fueron lo que esperaban los lectores de Agustín: pues

> cuando se descubre que una cosa es congénita... cómo podemos dejar de creer que fue implantada por la voluntad del Señor, no para perjudicarnos sino para ayudarnos.[131]

A través de su exposición prolongada a la tentación, el monje se sometía a la morosidad inmisericorde de la carne. Sólo los demonios helados estaban exentos de la batalla con la concupiscencia, pues se hallaban más allá de la misericordia de Dios. A diferencia del monje, no padecían de sueños húmedos ocasionales:

> Y partiendo de este hecho podemos inferir claramente que la lucha de la carne y del espíritu entre sí no es meramente inofensiva, sino que en realidad nos es de mucho provecho... *He aquí los pueblos que dejó Yavé, para probar por ellos a Israel.*[132]

La presencia perdurable del instinto sexual hacía algo más que salvar al monje del orgullo, al imponerle la intermitente vergüenza de las poluciones nocturnas. Las fantasías sexuales eran como dibujos en una pantalla. Registraban procesos que ocurrían fuera de la vista, en las profundidades de la perso-

129. Casiano, *Collationes* 4.7, p. 172.
130. *Ibid.*. p. 172.
131. *Ibid.*, p. 172.
132. *Ibid.* 4.14, p. 179; Jueces 3:1-2, citado en *Collationes* 4.6 y 7.2, pp. 171 y 245.

nalidad. Informaban al monje de los movimientos de las fuerzas de su interior que estaban más allá de su conciencia inmediata. Sólo cuando los impulsos más anónimos del egoísmo y la cólera estaban calmados podía llegar a percibir el monje la deliciosa libertad de la fantasía sexual asociado con la total *pureza de corazón*.[133] Hasta ese momento, las tentaciones sexuales seguían advirtiéndole que estos impulsos aún perduraban, inconscientemente, dentro de su alma.

Casiano eligió deliberadamente la terminología médica de su época con objeto de expresar su sensación de los poderes psíquicos que ardían como fiebres subcutáneas dentro del yo inconsciente. Los resentimientos taciturnos, el egotismo no reconocido y la cólera difusa están ocultos dentro del alma como los residuos aún no disipados de humores perniciosos. Sólo manteniéndose alerta sobre las propias tentaciones sexuales, podía el monje sopesar la constante y debilitante presencia en su interior de enfermedades espirituales más tenaces. Debía aproximarse a sus fantasías sexuales de manera muy similar a como tomaba el médico el pulso para informarse sobre el verdadero estado del paciente.[134]

Esta terminología médica tiene un parecido tan sorprendente con el lenguaje clínico de la «psicología profunda» que el lector moderno es fácil que se sienta desorientado. No obstante, Casiano era fiel seguidor de los Padres del Desierto en esta cuestión. Para él, la sexualidad no era aquello en lo que se ha convertido en la imaginación lega de la época posfreudiana. No era el impulso instintivo básico del que todos los demás eran reflejos secundarios sino todo lo contrario. Los instintos más fríos que inducían a la persona humana a confabularse con el mundo demoníaco eran más básicos para la preocupación del monje. Ocupaban un lugar más profundo dentro de su identidad que el deseo sexual. La sexualidad era un mero epifenómeno. Los sueños sexuales y las tentaciones sexuales delataban las huellas de fieras mucho más opresivas dentro del alma: la cólera, la avaricia, la codicia y la vanagloria.[135]

133. *Ibid.* 7.2, p. 245, y 12.16, p. 145.
134. *Ibid.* 3.7, p. 147; *Instituciones* 6.11, p. 274.
135. Casiano, *Collationes* 1.22, p. 106.

Agustín, por el contrario, había situado de un modo inamovible la sexualidad en el centro de la persona humana. Lo había hecho así porque, en la época en que escribía Casiano, la sexualidad había sido atrapada inflexiblemente por su noción de una especie humana condenada, por la justicia de Dios, a mantener en su cuerpos y en sus entendimientos la presencia permanente de una *poena reciproca*: el síntoma exquisitamente apropiado y perdurable de la caída de Adán.

No quiere decir esto que la percepción que tenía Agustín de la fuerza y del poder destructivo de la tentación sexual fuese en ningún sentido más intensa que la de los Padres del Desierto. Para ambos era una prueba temible y debilitante. Ambos temían el poder perdurable de la fantasía sexual. Los pensamientos sobre cosas sexuales debilitaban la capacidad de los cristianos para el verdadero placer; las fantasías sexuales y los sueños sexuales erosionaban silenciosamente «los goces espirituales de los santos».[136] Pero, en opinión de Agustín, la sexualidad sólo servía para un único propósito estrictamente delimitado: se remite, con precisión terrible, a un único y singular acontecimiento decisivo dentro del alma. Es un eco en el cuerpo de la consecuencia inalterable del primer pecado de la especie humana. Agustín contemplaba ahora los orígenes mismos de la fragilidad humana asomado a ese pozo angosto, único y profundo. Las poluciones nocturnas no podían decirle nada acerca del silencioso movimiento de fuerzas que tenía lugar dentro del alma de un individuo; hablaban a todos los hombres y únicamente de una cosa: del fatídico depósito de concupiscencia dejado allí por la caída de Adán.[137] Era una visión drásticamente limitada de un fenómeno complejo.

Casiano escribió como lo hizo porque era un heredero lejano del pensamiento de Orígenes. Estaba convencido de que el fondo de las personas era modificable. Aunque no del todo accesibles a su conciencia, las fuerzas interiores del hombre pueden ser dominadas por el libre albedrío, en vigilante cola-

136. Por ejemplo, *Contra Julianum* 4.2.10-11, 13.69-70: 741 y 772-773.
137. *Confesiones* 10.30.42: 797 y *de Genesi ad litteram* 12.15.31: 466.

boración con la gracia de Dios. El mundo interior del monje podía ser transformado, de forma lenta pero segura, del mismo modo que el inmenso universo de Orígenes podía volver a sumergirse, después del uso disciplinado de la voluntad por innumerables seres a lo largo de interminables edades, en el fuego primigenio del abrazo de Cristo. *La plenitud de la paz* anegaría el corazón del monje. Los oscuros recovecos del yo saldrían finalmente a la luz:

yo te entregaré los tesoros escondidos, y las riquezas enterradas.[138]

Mientras tanto, se animaba al monje a que escrutara sus sueños en pos de gratas señales de la proximidad de la paz del corazón. Tan eficiente como siempre, Apa Moisés declaró que tres poluciones al año, sin fantasías sexuales, era lo que el buen monje podía esperar; y Moisés había sido en tiempos un jefe de bandidos, de físico y gusto legendarios, que durante muchos años había padecido tentaciones sexuales especialmente crueles.[139] Por el contrario, Agustín nunca pensó que semejante liberación pudiera producirse en la vida. Es raro que dos autores latinos, ambos igual de dotados, cada uno con su propio estilo, de facultades intropectivas y ambos capaces de una expresión literaria tan magnética como Agustín y Juan Casiano, hayan alcanzado conclusiones tan diametralmente opuestas sobre qué habían visto exactamente dentro de su propio corazón.

IV. PAX PLENA

Espoleado por la invectiva de Julián, tal vez Agustín ni siquiera se percatase del desacuerdo sereno pero pertinente de Casiano.[140] Ahora sabemos, gracias a una carta descubierta hace poco, que en los años en que escribía Casiano Agustín

138. Isaías 45: 3, citado en Casiano, *Instituciones* 5.2, pp. 190-192.
139. *Ibid.* 2.23, p. 134: Paladio, *Historia lausiaca* 19.5-11.
140. U. Duchrow, «Zum Prolog von Augustins *de doctrina christiana*», sugiere que Agustín conocía algo de los escritos de Casiano.

se había aproximado nada menos que a Ático, el cauto sucesor de Juan Crisóstomo en el obispado de Constantinopla.[141] Es la carta de un hombre viejo y frágil. Agustín frisaba los setenta años. Opinaba que Ático no le había escrito, en primer lugar, porque se creía en Constantinopla que Agustín ya había muerto. Esto apenas llamaba la atención, observaba Agustín, con su *infalible* aplomo literario: «Pues ¿qué cosa más fácil de creer que el que un hombre, nacido para morir, en realidad haya ya muerto?»[142]

La carta es notable por lo cuidadosamente elegidas que están las palabras y por la concisión con que Agustín puntualiza su postura definitiva. A Ático no le quedó duda sobre la opinión a que Agustín y sus colegas latinos deseaban que se comprometiera la Iglesia cristiana: la carta resumía el pensamiento agustiniano desarrollado a lo largo de treinta años sobre la sexualidad, el matrimonio y la sociedad.

Los pelagianos, escribía, han hecho mal al difundir el rumor difamatorio de que, al llamar la atención sobre el actual estado de la sexualidad como síntoma perdurable de la caída, Agustín había condenado de alguna manera el «instinto matrimonial», la *concupiscentia nuptiarum*:[143]

> ¿Qué católico podría decir que el instinto matrimonial era un instinto implantado por el demonio cuando, gracias a él, la especie humana se habría propagado con toda seguridad, incluso si ésta no hubiera pecado nunca... Qué católico, puesto frente a la creación divina, la de las almas y la de nuestra carne humana, no aclama sus obras y no le brota desde el fondo de su ser un himno al Creador, Quien no sólo en aquel momento, ante el primer pecado del hombre, sino incluso ahora mismo, hace que todas las cosas sean verdaderamente buenas?[144]

Pero este instinto debe distinguirse de la *concupiscentia carnis*:

141. *Carta* 6*, pp. 32-38; *Lettres*, pp. 126-145; véase en especial M. F. Berrouard, «Les lettres 6* y 19* de Saint Augustin»; Brown, «Sexuality and Society», pp. 50-51; y G. R. Bonner, «Some Remarks on Letters 4* y 6*».

142. *Carta* 6*.1.3, p. 32; *Lettres*, p. 126.

143. 3.3 y 5.1, pp. 33 y 34; *Lettres*, p. 128 y 130.

144. 3.3-5, p. 33; *Lettres*, pp. 128-130.

> Un instinto que se inflama indiscriminadamente por todos los objetos permitidos y no permitidos; y que se refrena mediante el instinto matrimonial, que debe basarse en lo mismo, pero que lo limita con respecto a lo no permitido... Contra este impulso, que está en tensión con la *ley del entendimiento*, debe luchar toda castidad: la de la pareja conyugal, de tal modo que el instinto de la carne pueda utilizarse correctamente, y la de los hombres continentes y las vírgenes, de tal modo que, lo cual es mejor y conlleva la lucha por una mayor gloria, no se utilice en absoluto. Este instinto, de haber existido en el Paraíso... nunca hubiera sobrepasado, en aquella suma paz, el mandato de la voluntad... Nunca se habría forzado mentalmente con pensamientos sobre placeres impropios o impermisibles. No habría habido que atarlo mediante la moderación matrimonial, ni que pelear hasta equilibrarlo mediante el esfuerzo ascético. Más bien, cuando alguien lo requiriera, habría respondido a la voluntad de la persona con toda la facilidad con que obedece un corazón sencillo.[145]

Junto con esta carta tardía, los sermones que Agustín predicó en las últimas décadas de su vida asentaron su visión definitiva de la sexualidad en su auténtica perspectiva. Predicando para personas casadas, se contentaba con los llamamientos a la moderación más banales: le era bastante difícil convencer a los maridos de que fueran fieles a sus esposas y a las parejas conyugales de que trataran de abstenerse durante la Cuaresma, sin insistir en los estragos más eruditos, de la concupiscencia.[146] Cuando predicaba un obispo, se esperaba que predicase más bien contra la *scelera*, contra la violencia, el fraude y la opresión, y no contra los pecados sexuales.[147]

El África de Agustín se había salvado de las invasiones bárbaras. Pero la sociedad africana crujía bajo la acción de antiguos males. Los poderosos maltrataban a los pobres. Las bandas armadas de comerciantes de esclavos recorrían impunemente la campiña indefensa. Algunos miembros del propio clero de Agustín se instalaban como pequeños tiranos en las

145. 5 y 8, pp. 34 y 38; *Lettres*, pp. 130-132 y 143.
146. *Sermones* 205.2: 1040; 224, 3.3: 1094-1095 y 392.2:1710.
147. *Sermón* 137.11.13: 761.

aldeas.[148] La sociedad secular, cuyo derecho a la existencia había convalidado Agustín, abandonando el mito ascético del Paraíso anterior a la sociedad, y cuyos poderes coactivos él había llegado a aceptar, justificando la supresión oficial de las religiones rivales, ahora mostraba un rostro cruel.[149]

La Iglesia católica nunca podría abrazarla, como su «verdadera madre», como en algún tiempo él se había sentido tentado a esperar, hacía ahora cuarenta años, en Milán y en sus primeros años de África. Todo lo que podían hacer ahora él y sus colegas era quedarse a un lado «y quejarse en vano por los desgraciados», mientras los poderosos machacaban a los pobres.[150] La sombría visión que tenía Agustín de la vida cristiana como conflicto moral irresuelto, se fue ampliando trágicamente en su última predicación: La Iglesia en sí misma, el gran cuerpo invisible de Cristo, y no sólo el creyente individual, padecía las tensiones de vivir en este mundo; la paz definitiva le era siempre negada.[151]

Durante todos estos años de frustración amarga, Agustín nunca perdió la esperanza contra lo que consideraba, cada vez con mayor tristeza, miseria actual de la especie humana. Aún quedaba una esperanza de unidad. Una armonía desarticulada se recuperaría al final de los tiempos. En sus sermones percibimos la fuerza de un corazón no hastiado. El defecto fatídico de la concupiscencia no le hubiera parecido tan trágico a Agustín de no haber ido convenciéndose cada vez más de que los seres humanos habían sido creados para abrazar el mundo material. El cuerpo era un problema para él precisamente porque debía amarse y cuidarse:

148. Notablemente *Cartas* 10*, 20*, 22* y 23*.

149. Véase en especial C. Lepelley, «La crise de l'Afrique romaine au début du vème siècle», y M. F. Berrouard, «Un tournant dans la vie de l'Eglise d'Afrique: les deux missions d'Alypius». Suzanne Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Agustin d'Hippone*, pp. 57-60, es revelador a propósito del reflejo de esta situación en la elección de las imágenes de Agustín.

150. *Carta* 22*.2.5, p. 114; *Lettres*, p. 348.

151. *Enarratio 2 in Ps. 29* 5-7; *1 in Ps. 70* 6-10 e *in Ps. 83* 3-10: 219--221, 879-881 y 1057-1065.

> Os lo diré de una forma más íntima. Vuestra carne es como vuestra esposa... Amadla, rechazadla; que se forme en un único lazo de cuerpo y alma, un lazo de concordia conyugal...
>
> Aprended ahora a dominar lo que recibiréis como un todo unificado. Dejad que ahora escasee para que más tarde disfrute de la abundancia.[152]

En el estado caído del hombre, el cuerpo debe seguir siendo disciplinado. Para Agustín sigue siendo una fuente de intranquilidad no sosegada. Con objeto de convencer a los lectores eruditos de su *Ciudad de Dios* y de sus opúsculos contra Julián, Agustín apelaba a la autoridad de los antiguos. Abrió las compuertas de la literatura latina cristiana casi tan drásticamente como Jerónimo, para permitir entrar el duro puritanismo machista que los romanos saboreaban en sus antepasados y en sus autores favoritos. La fuerte desconfianza que sentían los romanos antiguos por el deleite sensual y el temor a que los placeres corporales pudieran debilitar la determinación de los hombres públicos añadían una nota de peculiar rigidez a la evocación que hacía Agustín de los seres humanos, eternamente expuestos a la concupiscencia inmisericorde. Creó un humanismo tenebroso que ligaba el pasado precristiano al presente cristiano por la común desconfianza al placer sexual.[153] Una pesada herencia que legó a las épocas posteriores.

Por el contrario, los sermones de Agustín carecían notoriamente de esta frialdad. En ellos hablaba del amor conyugal con profunda tristeza. Predicando en Cartago, en una época en que estaba teniendo lugar una gran celebración cívica en el anfiteatro, el triunfo nominal de la Iglesia católica en la sociedad africana significaba poco para él.[154] En todo caso, necesitaba hablar de una paz más profunda que la que

152. *Enarratio in Ps. 140* 16: 1825-1826.

153. *Contra Julianum* 4.14.72 y 5.10.42: 774 y 808, citando *Hortensius* de Cicerón; y *Contra Julianum* 5.5.9: 806-807, sobre la austeridad de Catón.

154. Véase C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas Empire*, 1:376-385.

podía ofrecer Cartago. Ahora las parejas casadas tenían que ejercer una constante vigilancia de sus relaciones sexuales. Aceptaba el hecho de que a menudo encontraban considerables dificultades para abstenerse de copular en los días de ayuno y en las vigilias. Agustín les recordaba que debían aprender a ansiar la resolución definitiva de la discordia que hacía tan necesaria su actual abstinencia sexual:

> Dios no nos ha levantado este castigo para que cada uno de nosotros pueda seguir recordando a qué lugar hemos sido convocados y por Quién; para que así cada uno de nosotros pueda perseguir ese abrazo en el que no hay el menor desequilibrio.[155]

Engendrar hijos con cierto celo, aprobado por los médicos, como una obligación con la ciudad terrenal, ya no era sufiente. La pareja conyugal cristiana debía «descender con una cierta tristeza» a esa tarea en particular: pues en la misma copulación conyugal los propios cuerpos se hablaban de la caídad de Adán.[156] Según la penetrante visión de Agustín, la ciudad romana y las murallas de la familia matrimonial que se halla en su interior —estas sólidas creaciones soberbiamente confiadas, fruto del antiguo estilo de vida del Mediterráneo— iban siendo ahora lavadas por la oscura corriente de la vergüenza sexual. La vergüenza de Adán no conocía fronteras. Todos los hombres y mujeres debían sentirla. Todos los antiguos límites se desmoronaban bajo el peso de la tristeza que él nos trajo a la humanidad. La ciudad y el campo, la cultura romana y la bárbara, los miembros educados con esmero de las clases altas y los cristianos ordinarios, los ascetas del desierto rutilante y las parejas casadas de las ciudades, todo había sido tocado por la misma amarga inundación de la sexualidad discordante. Toda la especie humana pertenecía a la ciudad única de los condenados: todos eran por nacimiento ciudadanos de Babilonia. Sólo mediante el bautismo y la incorporción a la Iglesia católica, una iglesia cuyas basílicas

155. *Sermón* 51.3.4: 335-336.
156. *Sermón* 51, 15.25: 348.

eran ahora indiscutiblemente visibles en todas las ciudades del mundo romano, y cuya jerarquía abarcaba y disciplinaba todas las formas de vida cristiana, se había capacitado a los seres humanos para sumarse a la ciudad de la que podían decirse *cosas gloriosas*: la Jerusalén celeste, la ciudad de Dios. Sólo en una ciudad al final del tiempo, y en ninguna de las ciudades del Imperio de Occidente en el último siglo, podía el dolor de la discordia, tan fielmente reflejado en la carne por la sexualidad, dejar paso a una *pax plena*, a la paz total:

> ¿Cuándo llegará la paz total siquiera a una única persona? La hora en que llegue a cada cual la paz total es la hora en que la paz íntegra habrá llegado a todos los ciudadanos de nuestra Jerusalén.[157]

157. *Enarratio in Ps. 147* 20: 1930.

Épilogo

Cuerpo y sociedad: los comienzos de la Edad Media

Para mediados del siglo V, la Iglesia cristiana destacaba dentro del mundo romano como una institución que enorgullecía al continente. Cuando, hacia el año 430, san Patricio escribió para defender su misión excéntrica en una tierra bárbara, más allá de las fronteras romanas, contaba que «En Irlanda, que nunca ha tenido la menor noticia de Dios... los hijos y las hijas de los jefes se consideran ahora destinados a ser monjes y vírgenes de Cristo».[1]

Más entrado el siglo, un sínodo local dejó en claro que la llegada del cristianismo a Irlanda había significado la aparición de códigos de decoro «romano», es decir, mediterráneo y cristiano, entre unas gentes que hasta entonces no habían sobresalido por sus restricciones sexuales. Los obispos condenaron a

> Todo clérigo... que sea visto sin túnica [larga] y que no se cubra las partes pudendas por debajo del vientre, cuyo pelo no esté cortado al estilo romano y cuya esposa vaya de un sitio a otro sin cubrirse los cabellos con el velo.[2]

En el otro extremo del mundo cristiano, un gobernador persa zaroástrico reprendía vehementemente a los cristianos de Armenia:

1. Patricio, *Confessio* 41, en A. B. E. Hood., *St. Ptrick*, pp. 31 y 50.
2. *Synodus I Sancti Patricii* 6, en L. Bieler ed., *The Irish Penitentials*, pp. 54-55. He seguido el consejo de mi amigo el Dr. Francis J. Byrne al aceptar la fecha del siglo V para este concilio.

> No creáis en vuestros guías espirituales... Lo que os enseñan con palabras lo desmienten con sus acciones. Dicen que no hay pecado ninguno en comer carne, pero ellos se niegan a tocarla; que está permitido tomar esposa, pero ellos ni siquiera se permiten mirar a una mujer; que peca todo aquel que acumula tesoros; y exaltan la pobreza como la mayor virtud... Aman la desgracia y desprecian la prosperidad... Si los escucháis, nunca volveréis a acercaros a vuestras esposas y el fin del mundo caerá pronto sobre vosotros.[3]

Dentro de los territorios del Imperio, ahora andaban por las calles de todas las ciudades los miembros de una elite claramente reconocible. Que fueran visibles les trajo las habituales consecuencias: la impopularidad y la sátira. Los obispos predicaban contra quienes consideraban de mal augurio el que la primera persona del día que vieran al salir a la calle fuese un sacerdote, un monje o una virgen de la iglesia.[4] En el año 456, el emperador Justiniano prohibió que los actores se disfrazaran con las «ropas santas» de monjes y monjas, con objeto de representarlos en las escenas cómicas del teatro.[5] En el curso de tres siglos, desde la época de Galeno y de Justino Mártir, nos hemos ido acercando de manera apreciable a un mundo que se parece a nuestra noción habitual de la Edad Media católica: un mundo de sacerdotes célibes, de monjes y monjas.

No obstante, debemos rocordar que hemos seguido los destinos de una pequeña y ruidosa minoría dentro de la sociedad antigua, que fue cambiando muy lentamente. Incluso esta minoría estaba dividida por sus opiniones. La Iglesia primitiva fue tan creativa debido, en buena medida, a que sus miembros más vocingleros estaban muy a menudo en desacuerdo entre sí. Como en la historia de todas las grandes revoluciones llevadas a cabo por unos pocos militantes, también debe haber un lugar para la tragedia en cualquier historia sobre la renuncia sexual en la Iglesia primitiva, así como para

3. Elishe Vartapet, *History of Vartan* 2, tomado de V. Langlois, *Collection des historiens anciens et moderns de l'Arménie*, 2:191.

4. *Sermo de sacrilegio* 11: *Patrologia Latina: Supplementum* 4: 971.

5. Justiniano, *Novella* 123.44.

la desilusión y para el absoluto aburrimiento por parte de la mayor parte de los creyentes carentes de heroísmo. La reacción que provocó el *Contra Joviniano* de Jerónimo, por mencionar tan sólo un ejemplo, muestra a las congregaciones cristianas confundidas y encolerizadas por las posturas radicales en boga de uno de sus dirigentes más expresivos. También hubo momentos de amargura, como cuando los antiguos miembros del movimiento ascético se volvieron contra su propio pasado. En Vercelli, los monjes suspendidos de su propio monasterio encabezaron la campaña para oponerse a Ambrosio cuando éste quiso que un monje se convirtiera en obispo de la ciudad. Conocemos a Tiberiano, un obispo de la España meridional, por una breve y fría noticia de Jerónimo. Durante un tiempo, Tiberiano estuvo en el movimiento priscilianista. Incluso padeció exilio. Luego, perdió la fe en sus amigos radicales: la continencia ya no seguía siendo el lema de su vida; «*como un perro vuelve sobre su vómito*, casó a su hija, que había sido una virgen consagrada a Cristo».[6]

Sabemos menos sobre los pesares y las desgracias de las minorías que sobre la impermeabilidad placentera de las mayorías. El «galileo pálido» puede que haya conquistado el Imperio; pero los romanos mediterráneos no han «encanecido» en ninguna medida apreciable. Cuando Jerónimo estaba como secretario del papa Dámaso en Roma, en 384, presenció un extraño funeral. Un marido veterano de veinte esposas enterraba a una que, en sus tiempos, había pasado por veintidós maridos. El marido condujo la procesión alrededor del ataúd, «coronado y llevando una palma de la victoria, con asistencia de toda la gente de la ciudad, para concluir cantando "Amortajémoslos por centenares"».[7]

Un siglo después, en 495, las fiestas Lupercales —un rito pagano arcaico asociado con la fertilidad y con el buen comportamiento de las mujeres de la ciudad— fueron animadas con cancioncillas sobre los adulterios del clero romano.[8] Poco

6. Jerónimo, *de viris illustribus* 123: *P. L.* 23: 711.
7. Jerónimo, *Carta* 123.10: *P. L.* 22: 1052-1053.
8. Gelasio, *Ad Andromachum* 2, en G. Pomarès ed., *Gélase 1er: Lettre contre les Lupercales*, p. 162.

después, muchos romanos estaban convencidos de que el papa tenía amante, llamada en la ciudad la *Conditaria*, «Azúcar y Especia».[9]

En el Imperio de Oriente, el divorcio por mutuo acuerdo, a la manera romana, seguía siendo la norma, pese a la constante presión clerical. En la legislación matrimonial de los emperadores cristianos, las consideraciones sobre la riqueza y la posición pesaban más, de hecho, que las normas de los Evangelios.[10] La carrera de Teodora nos muestra a una mujer atrapada en la vida de una clase gobernante absolutamente cristiana, cuya percepción de los privilegios eróticos y de los prejuicios sociales había cambiado poco desde los tiempos de Augusto.[11] Cortesana, concubina y finamente, esposa imperial de Justiniano, Teodora también ejerció de devota y poderosa protectora de los monjes de Siria, por los que era recordada, con sobrada franqueza, como «Teodora, la del burdel».[12]

En el año 630, trescientas prostitutas se manifestaron contra el gobernador bizantino de Siracusa mientras él se solazaba en los baños públicos. Sólo tenemos noticia del incidente gracias a que el papa Honorio se escandalizó al oír que el gobernador había apaciguado a las que protestaban indicándoles que el obispo católico de Siracusa era el inspector imperial de los burdeles.[13] Buenos ciudadanos del Imperio Romano en sus últimos días, el gobernador y el obispo dieron por supuesto que su primera obligación era matener el orden públi-

9. Véase Henry Chadwick, *Boethius*, p. 32.

10. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, 2: 974-975. Agréguese ahora Roger Bagnall, «Church, State and Divorce in Late Roman Egypt», pp. 50-54.

11. Véase en especial David Daube, «The Marriage of Justinian and Theodora», y Averil Cameron, *Procopius*, pp. 67-83; véase también R. S. McCail, «The Erotic amd Ascetic Poetry of Agathias Scholasticus», y el importante estudio de H. G. Beck, *Byzantinisches Erotikon. Orthodoxie-Literatur-Gesellscha chaft, Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenchaften. Philos.- Hist. Klasse 1984*, en especial pp. 69-75.

12. Juan de Éfeso, *Vidas de los santos de Oriente* 12: *Patrologia Orientalis* 17. 189.

13. Honorio, *Carta* 14: PL 80:841.

co en la ciudad. En Siracusa como en cualquier otra parte, los códigos de comportamiento asociados con la Iglesia católica aún tenían que coexistir con una textura de la vida urbana que procedía de una época muy anterior a la aparición del cristianismo.

Más hacia el noroeste, en Galia, las ciudades eran menos pintorescas; pero los antiguos códigos de la aristocracia romana seguían regiendo las vidas de los obispos católicos. Representantes de las grandes familias y aliados entre sí mediante matrimonios, estos hombres llevaron sus capacidades retóricas al púlpito, su experiencia de la administración romana a las cortes de los obispos y sus esposas, en condición de «hermanas en Cristo», entraron en los palacios episcopales.[14] La continencia estricta del clero católico en buena parte del Occidente latino todavía se basaba en la tradicional institución del celibato posmatrimonial. El arreglo tenía sus tensiones. Hacia 570, el obispo Félix de Nantes, «cuando estaba hablando de estos asuntos», confió a su amigo Gregorio de Tours que había comenzado a dormir separado de su esposa tras ser elegido obispo. En lugar de tomar esta conducta como lo propio y sabido en un obispo católico, la esposa de Félix sospechó inmediatamente que él había encontrado a otra mujer. Irrumpió en las habitaciones del marido y vio que el obispo estaba echado para la siesta, completamente dormido y con un «cordero de incomparable luminosidad» arrebujado sobre su pecho: pues *ved, estoy con vosotros siempre, hasta el final de los tiempos*.[15] Sólo a finales del siglo VI, cuando definitivamente desaparecieron las esposas de las casas de los clérigos y la mayor parte de los obispos se trasladaron de los monasterios a las ciudades, desapareció en Occidente el antiguo estilo de la jerarquía cristiana y puede decirse propiamente

14. Constancio, *Vida de Germano de Auxerre* 1. 1-2, en R. Borius ed., *Constance de Lyon: Vie de Saint German d'Auxerre*, pp. 122-124; véase C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, pp. 125-143 y 288-379.

15. Gregorio de Tours, *Liber de gloria confessorum* 75, en B. Krusch ed., *Monumenta Germaniae Historicaa: Scriptores Rerum Merovingicarum* 1.2, p. 343.

que se inició el celibato eclesiástico que asociamos con la Edad Media.[16]

Pero, por la época en que Agustín soltó la pluma, el año 430, los dirigentes de la Iglesia cristiana ya acarreaban a hombros de sus entendimientos un depósito de suposiciones que los separaban irriversiblemente de las elites de la época de Plutarco, Galeno y Marco Aurelio. Sometida a repetidos choques violentos, la antigua noción de la persona humana se había fracturado por muchos sitios.

Las nociones cristianas de la sexualidad habían tendido a valorar a la persona humana liberada del mundo físico. El *calor genitales*, el espíritu feroz desatado en el acto sexual, ya no se trataba con la antigua reverencia. La sexualidad no era vista como una energía cósmica que vinculaba a los seres humanos tanto con los rebaños fértiles como con las estrellas llameantes. Nada es más patente que la severidad con que ahora los obispos del Occidente latino censuraban que el animal y el ser humano pudieran verse unidos. En los primeros años del siglo VI, Cesario de Arles se sintió genuinamente consternado de que los seres humanos bailaran por las calles de su ciudad, adornados con grandes cuernos de venado y remedando las voces de las bestias salvajes.[17] Los paganos del siglo I no se habían sentido demasiado perturbados por la presencia de la naturaleza animal en el acto amoroso: los mismos dioses se habían unido con los humanos y con los animales silvestres en sus *amours*. Lo que había preocupado a los romanos de la antigüedad era que un hombre libre pudiera trastocar la austera jerarquía cívica que lo separaba de una mujer complaciéndose con ella en el amor oral o bien ofreciéndose él mismo, como si fuera una mujer, para ser penetrado por su amante. Por el contrario, en la Irlanda de los tiempos oscuros y en la Galia de los francos también era el

16. *Suzanne* F. Wemple, *Women in Frankish Society*, pp. 134-135.

17. R. Arbesmann, «The "cervuli" and "Anniculae" in Caesarius of Arles», y A. J. Gurevic, *Contadini e santi*, pp. 101-113 y 154. Véase también L. Schneider, *Die Domäne als Weltbild. Wirkungsstrukturen der spätantiken Bildersprache*, pp. 134-141, sobre la representación cambiante de la naturaleza y la mitología en los mosaicos de finales de la antigüedad.

mundo animal el que tenía que mantenerse a distancia del lecho conyugal: la copulación «por detrás, como los perros», era una de las formas pecaminosas, entre otras muchas, por la que las personas casadas debían hacer penitencia.[18]

Separada de la naturaleza, la preocupación por el cuerpo humano fue eclipsada por la preocupación por las frágiles obras de la voluntad humana. La doctrina sombría de Agustín sobre la concupiscencia puso en primer plano «el indiferenciado pero persistente voluntarismo» que había impregnado la tradición bíblica y que había encontrado expresión en la añoranza del cristianismo primitivo por la pureza del corazón.[19]

El cristianismo traía de sus antecedentes judíos el característico hálito de una concepción de la persona humana que tendía a desmerecer el cuerpo, ese recordatorio incesante del parentesco perdurable de los hombres con los animales, para atender al corazón. Las motivaciones sexuales y la constante fuerza proteica de la fantasía sexual atrajeron la atención de los pensadores cristianos ascéticos: su misma intimidad y perseverancia hablaban, con mayor eco que otras formas de destreza y malevolencia humanas, de la sombra oscura de terquedad que mora en el fondo mismo del corazón. La transparencia que Juan Casiano asociaba con el don de la «pureza del corazón» se hacía visible en el cuerpo gracias a la disminución del instinto sexual. Pero el don sólo se ganaba mediante la lucha con el corazón mismo, en el lento e intrincado desenmarañamiento de la voluntad personal. Si bien Agustín estaba en desacuerdo con Casiano, no era porque creyese que los instintos corporales fuesen de ningún modo más fuertes o más corruptos: sostenía más bien que los detalles más humildes de la experiencia corporal de la sexualidad —la erección, la impotencia, el orgasmo y la vergüenza instintiva— reflejaban un defecto de la voluntad más drástico e irrevocable de lo que Casiano estaba dispuesto a admitir.

Las prohibiciones estaban directamente vinculadas al estado físico del cuerpo debilitado en Occidente, por poco que

18. Pierre J. Payer, *Sex and the Penitentials*, pp. 29-30.
19. Albrecht Dehle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, p. 127.

fuese, a consecuencia de la preocupación por la voluntad caída. Los lectores más reflexivos de Agustín hicieron que este cambio fuese más claro. En 601, al responder por escrito a las cuestiones planteadas por los primeros monjes procedentes de Roma que se instalaron entre los gentiles de Canterbury, el papa Gregorio I demostró sorprendentemente poca simpatía por su interés por las prohibiciones rituales que tenían relación con la sangre y el semen. Los tabúes tomados del Levítico habían sido mantenidos por la mayor parte de los cristianos de Mediterráneo oriental. Un obispo de Alejandría del siglo III, discípulo de Orígenes, había escrito que era innecesario afirmar que las mujeres con la menstruación deben mantenerse alejadas de la Eucaristía: las buenas cristianas no necesitaban que se les recordara una prohibición tan evidente.[20] La negativa provisional de acceder al altar, debido a la menstruación y al parto entre las mujeres y a la eyaculación entre los hombres, había subestimado la posición de los seres humanos como criaturas situadas entre la naturaleza y la ciudad. Se trataba de proteger el espacio humano sagrado de los productos informes y puramente biológicos del cuerpo que periódicamente recordaban a los fieles su conexión indisoluble con el mundo natural.

Seguidor de Agustín en lo tocante a su grandiosa obsesión por la voluntad, Gregorio volvió la espalda a esa tradición. Ni la sangre de las mujeres ni el semen de los hombres importaba nada. Debía decirse a la «nación primitiva de los ingleses» que lo que mantiene a los seres humanos alejados de lo sagrado no tenía nada que ver con sus cuerpos físicos. Era un sutil e imperceptible fallo de la voluntad humana lo que se interponía entre ellos y Dios. La dislocación de la voluntad daba lugar a delatores remolinos de «placer ilícito» que surgían en la estela de toda copulación conyugal. Este placer ya no era considerado una experiencia eminentemente

20. Dionisio de Alejandría, *Carta canónica* 2: *Patrologia Graeca* 10: 1281A. La intervención de Gregorio no impidió que esta prohibición llegase a ser normal a comienzos del medioevo en Occidente: véase Charles T. Wood, «The Doctor's Dilema: Sin, Salvation and the Mesntrual Cycle in Medieval Thought».

física, causada por la precipitación eufórica del espíritu vital que circula por las venas: más bien subsistía como un titubeo dulce y nítido, en el corazón. Los romanos píos, agregaba Gregorio, solían mantenerse alejados de la Iglesia hasta notar que estos sentimientos se habían aquietado en sus espíritus. No lo hacían por el hecho de que sus cuerpos hubieran emitido simiente.[21] La voluntad y la memoria, temas de interés absorbente para los pensadores con propensiones introspectivas, y no el cuerpo, era lo que estaba en juego: «Estos asuntos deben sopesarse con la máxima sutileza».[22] «Pues, mirad, en esto es en lo que consiste ser humano... una criatura con voluntad, al mismo tiempo atada y libre.»[23]

El cuerpo humano ya no era puesto en su sitio, como un eslabón de la gran cadena del ser. No se le fomentaba que compartiera con el mundo animal placeres en los que podía complacerse abiertamente (si bien dentro de lo razonable) hasta que la enfermedad y la tenebrosa cercanía de la vejez los hicieran desaparecer. En el pensamiento católico de comienzos de la Edad Media, la carne humana emergió como algo tembloroso. Su vulnerabilidad a la tentación, a la muerte, e incluso al placer, era una manifestación dolorosamente apropiada de la voluntad cojeante de Adán.[24]

Otras regiones cristianas no compartían una noción tan desnuda de la descarriada voluntad como la expuesta por Gregorio Magno. Desde el tiempo de Ambrosio y Jerónimo, en realidad, los dirigentes de la cristiandad latina habían avanzado a una velocidad insólita hacia la aceptación de las estructuras sociales existentes como buenas en sí mismas, al tiempo que atribuían firmemente la maldad humana a la misteriosa perversión de la voluntad. Los obispos católicos de Occidente se

21. Gregorio, *Cartas* 11.64, cuestión 10: PL 77: 1196C; también citado en Bede, *A History of the English Church and People* 1.27, pp. 80-81; véase ahora Paul Meyvaert, «Le *Libellus Responsionum* à Augustin de Cantorbéry».

22. *Ibid.* cuestión 11: 1198C.

23. *Ibid.* 1200A.

24. *Moralia* 8.6.8: *P. L.* 75: 805CD; véase ahora Carole Straw, *Perfection in Imperfection: Body, Soul and Spiritual Progress in Gregory the Great*, al aparecer.

enfrentaban a un futuro incierto. Mantuvieron un sentido verdaderamente romano de la necesidad de disciplinar la libido, de refrenar las conmociones de una voluntad individual sin medida en ellos mismos y en los demás, si no querían que se desintegrase su amenazada sociedad. Vivían en un mundo cuyo mapa ya había trazado con claridad Agustín en sus escritos de comienzos del siglo V: se mantenían los habituales mojones sociales de la familia; pero, contra todos ellos, la voluntad humana caída golpeaba sin misericordia y en ninguna parte con mayor insistencia (pensaban tantísimos) que en la alcoba.

En el Mediterráneo oriental, por el contrario, encontramos desde los mismos comienzos de la Iglesia a hombres y mujeres humildes encerrados en la lógica inexorable del mundo habitado: «Todos los días una voz clama desde el cielo, afirmando: "la hija de fulano se casará con mengano; y el campo de fulano pasará a mengano"».[25]

Generación tras generación de militantes habían utilizado el gesto elemental de la renuncia sexual para romper esa cadena de hierro. Cuando, por ejemplo, el «reino» no llegó hacia el año 200, un grupo de cristianos del Ponto regresó, desanimado, a la vida normal. La frustación de sus esperanzas quedó resumida en una frase sencilla: «Las mujeres jóvenes se casaron; los hombres volvieron a los campos».[26]

No obstante, a mediados del siglo V la tierra habitada de todo el Oriente cristiano estaba flanqueada por hombres y mujeres que no tenían en absoluto tierra y que no habían tomado esposa. En los grandes monasterios y conventos amurallados, en los puñados de celdas construidas en las mesetas arenosas de Egipto como las sepulturas de los antiguos, en las cumbres de las montañas, subidos encima de columnas, tapiados en los rincones y en las grietas de las ciudades, refugiados en las profundidades de las habitaciones de las mujeres o apiñados en grutas excavadas en los peñascos y en las formaciones rocosas que parecen de cuento de hadas de los

25. *Talmud de Babilonia: Moced Katan* 18b, en H. M. Lazarus trad., *The Talmud*, p. 118.

26. Hipólito, *Comentario sobre Daniel* 4. 18, p. 234.

grandes cañones, monjes y monjas dejaban en claro que, al menos para algunos cristianos, el reino había llegado: ellos habían construido para sí un mundo sin matrimonio y sin campos privados. Cabalgando de Jerusalén a Jericó, durante el reinado del emperador Justiniano, dos jóvenes sirios de buena familia vieron los monasterios encaramados en los peñascos sobre el río Jordán: «¿Quiénes son los hombres que viven en esas casas de allí?», preguntó uno a su amigo. "¿Es que no lo sabes? Son los ángeles de Dios"».[27]

No debemos hacernos ilusiones sobre estos «ángeles de Dios». Muchos monasterios se habían convertido en empresas agrícolas ferozmente organizados, con propiedades que se extendían por las mejores tierras de labranza de Egipto y Siria.[28] Los ermitaños vivían en las cercanías de la tierra habitada. Lejos de ser criaturas de otro mundo, ningún abismo los separaba de los valores de los cristianos al uso. Algunos «ángeles» no eran más que bonachones buscadores de una vejez tranquila, como lo eran muchos de los monjes que firmaron una petición en Constantinopla, en el año 451, en vísperas del Concilio de Calcedonia. Al revisar las firmas, los obispos levantaron una piedra de la que salieron reptando a la luz muchas criaturas especiales: allí estaba «Eutiquio, que vive en el santuario de los mártires de Celerina, puesto que no tiene monasterio... Nemesino, de quien no sabemos nada... Leoncio, antiguo domador de osos».[29]

Incluso el número de estas figuras envueltas en túnicas negras tal vez no fuese tan abrumador como nos hemos sentido inclinados a creer. La Afrodito del siglo VI, con setenta y nueve sacerdotes, dieciocho diáconos, treinta y tres monjes y monjas, y un ermitaño estilita, de una población inferior a

27. Leoncio de Neápolis, *Vida de Simeón el Santo Loco*, en A. J. Festugière y L. Ryden eds., *Léonce de Néapolis: Vie de Syméon le Fou*, pp. 58 y 109.

28. Evelyne Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, pp. 318-333, y E. Wipszycka, «Les terres de la congrégation pachomienne». No todos los monasterios eran igual de afortunados: F. Villeneuve, «L'économie rurale et la vie des campagnes», pp. 118-121.

29. *Actas del Concilio de Calcedonia* 4.64, en A. J. Festugière trad., *Actes du Concile de Chalcédoine: Sessions iii-vi*, p. 50.

dos mil contribuyentes reconocidos, nos muestra una sociedad bizantina incipiente con apreciable presencia eclesiástica y ascética. Pero es posible que una ciudad no albergara a mayor número de varones solteros que una aldea egipcia del siglo II, cuando un diez por ciento de los hombres no tenía esposa.[30] Lo que importa es que los solteros, hombres y mujeres, estaban ahora tiránicamente organizados en una clase diferenciada y privilegiada: como monjes y monjas, podían no dar hijos a la ciudad; pero al menos, tampoco competían por la propiedad de la tierra.[31] Estaban hechos para cargar sobre sus poco pretenciosas personas ese gran mito de la antigüedad tardía que es el desierto.

Este mito había liberado al cuerpo de las antiguas solidaridades. Al asceta perfecto de la imaginación romana oriental se le atribuía el haber recuperado la gloria de Adán en medio de un paisaje donde se había roto la benévola cadena de la vida. Se había trasladado, desde los campos fértiles protegidos por los numerosos dioses de la antigüedad, a los yermos tocados por el estremecimiento mortal de las legiones de demonios. Sin embargo, al regresar de una tierra abominable para los dioses y para los hombres, llevaba consigo un cuerpo bañado en perfume fragante.[32] Las oraciones que ofrecían los monjes y las vírgenes consagradas unían el cielo y la tierra con la imperceptible cadena de la intercesión. La oración humana al Dios único, ofrecida por los continentes, sustituyó a la jerarquía cósmica natural que se había creído que vinculaba a la tierra exuberante, a través de los espíritus etéreos auxiliares, con los dioses que moraban entre las estrellas. Ahora los cristianos de Egipto creían que los cuerpos resecos y estériles de los monjes y las vírgenes eran los causantes de que el valle se cubriese de verde todos los años.[33] Cuando Si-

30. L. S. B. MacCoull, «Notes on the Social Structure of late antique Aphrodito»; cf. Keith Hopkins, «Brother-Sister Marriage in Roma Egypt», p. 333, según la interpretación de B. W. Frier, «The Demography of the Early Roman Empire», al aparecer.

31. Patlagean, *Pauvreté*, pp. 338-340.

32. *Vita Mariae Maretricis* 7: PL 73: 655D.

33. Serapión de Tmuis, *Carta a los monjes* 3: PG 40: 929A.

meón el Estilita ayunó durante toda la Cuaresma, la marmita de lentejas que le habían entregado como su única comida para cuarenta días se encontró todavía sin abrir:

> la encontraron llena, tal como la habían dejado, y se admiraron y se sintieron maravillados. Luego se levantaron los ancianos y los diáconos, y fueron dando una porción a toda la gente desde las tres horas hasta las nueve, sin que agotaran las lentejas. Luego acudieron también las viudas de la ciudad y recibieron sus faldones llenos y regresaron, y [la marmita] siguió tal como estaba.[34]

Incluso en las regiones más estables del Mediterráneo, la misma ciudad había llegado a liberarse de su antigua forma. La noción clásica de comunidad cívica había aflojado su presa sobre los habitantes cristianos de las urbes, tanto en la realidad como en la imaginación. Las actitudes cristianas con respecto a la sexualidad dieron el tiro de gracia a la antigua noción de la ciudad como árbrito del cuerpo. Los predicadores cristianos dotaron al cuerpo de cualidades intrínsecas inalienables. Ya no era el afloramiento neutral e indeterminado del mundo natural cuyo uso, e incluso su mismo derecho a existir, estaba sometido a las consideraciones, predominantemente cívicas, del estatus y la utilidad. Dios había creado el cuerpo humano y Adán le había acarreado la doble vergüenza de la muerte y la lujuria. La nueva sensibilidad a la desnudez demostraba este cambio lento de la imaginación colectiva del mundo antiguo tardío. En la Roma tardía, los códigos indumentarios de las clases daban lugar, si acaso, a que el estatus social fuese más flagrante que nunca antes; pero lo hacían mediante un cuidadoso recubrimiento del cuerpo. La musculatura vigorosa del cuerpo y su pose refinada ya no eran signos del atleta y del guerrero en potencia, que se exhibían como señales del estatus de clase alta. Los emperadores ya no demostraban su poder indiscutible posando desnudos, para recobrar la serenidad y la disposición heroicas propias

34. *Vida de Simeón el Estilita*, en F. Lent trad., *Journal of the American Oriental Society* (1915) 35:132.

de los dioses inmortales.[35] Lo que quedaba ahora debajo de las sedas crujientes y con brocados y del esplendor de los ropajes imperiales era el barro mortal, la frágil materia roída por las mismas conmociones del deseo y sometida a la misma vergüenza sexual que la carne que se estremecía debajo de los harapos de cualquier mendigo.[36]

Los cristianos estaban consternados, como lo habían estado los judíos, por la indeterminación del cuerpo. El cuerpo de los hombres jóvenes ya no podía seguir disfrutando del tiempo del *ludus*, ese período de libre juego abiertamente bisexual, antes de que la ciudad colocara al joven firmemente en su lugar como estadista casado. Los guías espirituales preguntaban ahora al joven si había perdido la virginidad, una pregunta que sólo hubiera recaído sobre su hermana tres siglos antes.[37] Ahora se esperaba que los hombres dedujesen del mismo cuerpo las leyes que limitaban las relaciones sexuales. El cuerpo era un «templo sacrosanto», que Dios había destinado a acoplarse, si acaso, exclusivamente con personas del sexo contrario y, por lo tanto, idealmente, únicamente para engendrar hijos. Cualquier clase de indeterminación resultaba perturbadora para las personas de la antigüedad tardía. En el siglo IV, los rizos revueltos delicados y la hechizante ambivalencia divina de la cabeza de Antínoo, el amor auténtico del emperador Adriano, fue vuelta a tallar de tal modo que sus suaves mejillas y su tupido pelo representaran ahora a una dama imperial (!).[38]

Tampoco los frutos derivados de las relaciones sexuales se hallaban ya en una zona neutral, aguardando a que la familia decidiera si eran relevantes o no para la sociedad humana: la anticoncepción, el aborto y la exposición de los hijos quedaban condenados por igual. En el siglo VI, el antiguo de-

35. Véase en special H. I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, pp. 15-20.

36. Jerónimo, *Carta* 77.6: PL 22: 694.

37. *El penitencial de Juan el Ayunador:* PG 88: 1893AB.

38. H. Blanck, *Wiederverwendung alter Statuen als Ehrendenkmäler bei Griechen und Römern*, 45 y láminas 14-15. Debo esta referencia a la amabilidad de la profesora Patricia Erhart.

recho del padre romano a decidir si deseaba aceptar o no al hijo recién nacido se mencionaba como una costumbre que pertenecía a una lejana época pagana.[39] Como lo expresó Tertuliano con brevedad lapidaria: «Lo que será humano es humano».[40] No quedaba en manos de la pareja decidir si harían un hijo, si recurrirían a la anticoncepción y al aborto, o si lo criarían una vez nacido.[41]

El repliegue silencioso de la ciudad afectó a varios de los aspectos más íntimos de la vida conyugal. La importancia dada, desde el primer momento, al papel de Dios en la formación del hijo en la matriz y la sensación reforzada de que el acto sexual se escapa de por sí al control racional, bien pudieron colaborar al rechazo de la fantasía erudita de una sexualidad eugenésica.[42] Ya no se creía que el decoro cívico, en cierta medida cortesía o consideración, que demostraba un participante al otro en la copulación tuviese ningún efecto apreciable en el temperamento del hijo resultante. Este aspecto de la procreación fue suprimido del reino de las posibilidades humanas. Los nuevos códigos de eugenesia sexual sólo subrayaban la cólera de Dios. Aquellos que copulaban, «como los campesinos», durmiendo juntos los domingos y demás días de abstinencia, engendrarían leprosos y epilépticos.[43]

Detrás de esta desagradable retórica del cuerpo, cabe apreciar un fenómeno que se extiende por todo el Mediterráneo. En Bizancio lo mismo que en Occidente, la familia tendía a replegarse sobre sí misma. Sus estructuras más simples demostraron ser más flexibles, en una época menos segura, que la solidaridad, algo más complejo y abstracto, que ofrecía la ciudad de la antigüedad.[44] La predicación de Juan Cri-

39. *Codex Justinianus* 8.46.10.

40. Tertuliano, *Apologeticum* 9.8.

41. John T. Noonan, *Contraception*, pp. 47-146, sigue siendo un estudio magistral y humano sobre esta evolución.

42. *Talmud de Babilonia: Nedarim*, 20a, en I. Epstein trad., *The Talmud*, pp. 57-58, parece señalar este cambio.

43. Cesario de Arles, *Sermón* 44.7, en G. Morin ed., *Corpus Christianorum* 103: 199.

44. Véase en especial A. Kazhdan con G. Constable, *People and Power in Byzantium*, pp. 32-34, y Brent D. «Latin Funerary Epigraphy and Family Life in the Roman Empire».

sóstomo sólo había sacado a la luz el reflejo con siglos de antigüedad que tenía la familia cristiana de apiñarse, desconfiadamente, detrás de sus altos muros. La evolución de la incipiente ciudad bizantina fue por el camino de Juan. Hacinado en conejeras compuestas de habitaciones unifamiliares alrededor de patios bulliciosos, el habitante normal y corriente de las ciudades del Mediterráneo oriental de los siglos V y VI vivía en un alojamiento sencillo y privado que iba apoderándose inexorablemente de los espacios públicos ordenados que antaño correspondían a la ciudad de la antigüedad. En las ciudades que ya habían adoptado los rasgos islámicos, con callejones laberínticos, barrios cerrados y calles estrechas repletas de tiendas abarrotadas, la basílica cristiana, con su patio abierto y el magnífico palacio episcopal, aportaba al populacho la sensación de disponer del espacio público compartido que se juzgaba idóneo para los súbditos de un imperio ortodoxo.[45]

La ciudad fue cayendo en el silencio, incluso entre los muertos. Después del 500, todas las sepulturas, excepto las pocas de los grandes al viejo estilo y las de los obispos de la Iglesia, se contentaban con dar cumplidamente el más lacónico de los mensajes: los grandes sarcófagos de mármol y las inscripciones en verso pertenecían a una época pasada y más efusiva. En palabras literales de un estudio reciente: «Las líneas seculares del parentesco y la familia ya no siguen convergiendo en las lápidas funerarias».[46]

Las personas muertas quedaban aisladas. Únicamente los parientes más próximos manifestaban, y cada vez con mayor reticencia, su aflicción por los difuntos: por las esposas y por los hijos. Dios ha reclamado sus almas a Su presencia; unos pocos emblemas intercambiables de esperanza y

45. Véase el estudio de Dieter Claude, *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, Byzantinisches Archiv 13, pp. 89-97 y 101-106, y el estudio más puesto al día de Hugh Kennedy, «From *Polis* to *Madina*: Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria», pp. 12-15. El cambio es muy evidente en Justiniana Prima, una ciudad fundada por Justiniano en los Balcanes: véase Dj. Mano-Zisi, entrada Justiniana Prima (Caricin Grad), *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, cols. 702-710 y el plano en col. 694.

46. Shaw, «Latin Funerary Epigraphy», p. 482.

salvación hablaban a los vivos de Su misericordia con los muertos. Las sepulturas de los muertos ya no utilizaban la tumba para hablar volublemente a la ciudad sobre las cosas de la ciudad, alabando las virtudes ancestrales y el decoro público, y deteniéndose amorosamente en los grandes momentos de importancia cívica. No encontramos a los cristianos de la época de Agustín ocupándose de sus cosas «en la fragante atmósfera de la vida». La sociedad del alto Imperio nos parece tan accesible debido, en buena medida, a las escenas vívidas de su vida diaria que los muertos desearon que se tallaran en sus tumbas. Después del siglo IV, todo esto se desvanece. Los soldados romanos dejan de empuñar estólidamente los estandartes y de pisotear a los bárbaros vencidos. Ya no hay más damas que jugueteen con sus joyas mientras extienden una mano para acariciar un perrito. Ya no vemos más niños pequeños, todos vestidos con togas de pliegues primorosos, que empuñen su rollo de papel en una mano extendida, perorando solemnemente, como habían hecho en otros tiempos, antes de que la negra envidia de los muertos arrebatara tantas promesas a la ciudad.

Mirando hacia el exterior desde dentro de las murallas de la vivienda cristiana, lo único que vemos es a los pobres. Cuerpos humanos en su condición más baja, los pobres eran movilizados por los obispos y el clero en todas las ciudades. Hablaban en nombre de toda la humanidad, de la humillada descendencia de Adán, igualada a ojos de Dios por la miseria común de su lejanía de Él, que se asociaba con la vergüenza común del deseo sexual y que estaba destinada a responder a la común llamada de la tumba. El Jueves Santo y otros días festivos, los pobres marchaban en dirección a los baños públicos, una nueva clase de ciudadanos llamada a disfrutar una nueva forma de benevolencia pública. Allí recibían un lavado y un masaje rituales.[47] Por el camino, cantaban los salmos de un Dios supremo, que ahora se suponía que se hallaba más cerca de la humanidad cuando el cuerpo estaba en su máxima

47. H. I. Marrou, «L'origine orientale des diaconies romaines», ahora en *Patristique et Humanisme,* pp. 97-100.

debilidad y, en consecuencia, era menos evidente su utilidad para la ciudad clásica:

> ¿Quién semejante a Yavé, nuestro Dios, que tan alto se sienta,
> Que mira de arriba abajo en los cielos y en la tierra,
> Que levanta del polvo al pobre y alza del estiércol al desvalido?[48]

Por una paradoja aún por explicar, el cuerpo físico se convierte en un objeto de «compasión obsesiva», en el pobre afligido,[49] exactamente al mismo tiempo que se le hacían soportar castigos cada vez más crueles. El uso de la mutilación, que permitían los primeros códigos penales de Bizancio, trataba al cuerpo humano como un «blasón» sobre el que la sociedad podía dejar las marcas permanentes del castigo.[50]

Cuando, en el curso de los últimos años del siglo V y los del VI, cambios profundos socavaron la estructura política y económica de las ciudades mediterráneas, las nociones cristianas que acabamos de describir pasaron a ocupar el primer plano. Ratificando un sentido de la comunidad y de la persona humana dentro de ella muy distinto del que era habitual en tiempo de Marco Aurelio. Pusieron en claro lo que Jacques Le Goff en una memorable frase ha descrito como la *déroute du corporel*, la definitiva «derrota del cuerpo» que señala el final del mundo antiguo y el comienzo de la Edad Media.[51]

Es importante comprender qué otras cosas pudo significar un cambio tan profundo. Escribiendo a un amigo afectado de artritis a finales del siglo V, un cristiano latino lo consolaba ensalzando el poder de Dios. Dios hará «transparente nuestra naturaleza». En la resurrección, la carne humana se «volverá a fundir para recobrar la solidez perdida», como los metales de baja ley se transforman en oro en el crisol del alquimista. «Ninguna mente cristiana puede cansarse nunca de

48. Salmos 113: 5-7.

49. Pathagean, *Pauvreté*, p. 430; cf. S. Averincev, «Notion de l'homme et tradition littéraire à Byzance». p. 25.

50. S. Averincev, *Poetika rannevizantijskoj literaturi,* pp 60-76, y E. Patalagean, «Byzance et le blason penal du corps», p. 421.

51. Jacques Le Goff, *L'imaginaire mediéval*, p. 123.

pensar estas cosas.»[52] El cuerpo humano estaba en el umbral de un gran cambio. En los círculos cristianos, el interés por la renuncia sexual nunca se había limitado exclusivamente al empeño angustioso por ganar el máximo control sobre el cuerpo. Había estado ligado a una tentativa heroica y sostenida, por parte de pensadores con muy diferente educación y temperamento mental, de explorar los horizontes de la libertad humana. La luz de la gran esperanza que era la futura transformación brillaba incluso detrás de las exposiciones más austeras de estas posturas ascéticas. Para muchos, la continencia había declarado el final de la tiranía de la «época actual». En palabras de Juan Crisóstomo, la virginidad pone en claro que «el día de la resurreción está a la puerta».[53]

Para los Padres del Desierto, el don de la verdadera castidad del corazón revelaba, por la misma lentitud con que se alcanzaba, la inmensidad de la *abundancia de paz* que aún podía descender sobre el cuerpo humano. Desde la época de Valentín y Orígenes hasta la de Jerónimo y Evagrio, la deliciosa sospecha de que incluso las fronteras rígidas entre los sexos podían diluirse en el oro líquido del cuerpo «espiritual» dio lugar a rachas perturbadoras de libertad que soplarían, intermitentemente, por la *intelligentsia* de la Iglesia. Para Agustín, la servidumbre de la voluntad al deseo sexual significaba que esa gran esperanza quedaba pospuesta al final de los tiempos: aunque postergado trágicamente, el anhelo de transfiguración aún pervivía.

El dolor del ascetismo cristiano estribaba en el hecho de que la persona humana actual era un bloque inacabado, destinado a ser tallado de acuerdo con un modelo pavoroso. El cuerpo requería los profundos tajos a cincel de la renuncia permanente, para que el cristiano pudiese adoptar los lineamentos del Cristo resucitado. Hacia el año 400, los mosaicos cristianos de la Roma tardía explicaban qué podía significar

52. Ps. Jerónimo, *Ad amicum aegrotum* 4 u 8: *P. L.* 30: 80B y 89C; véase ahora H. Savon, «Une consolation imitée de Sénèque et de saint Cipriен».

53. Juan Crisóstomo, *Sobre la virginidad*, 73.1.6: *Sources chrétiennes* 125, p. 350.

esto. En estos mosaicos, Cristo y sus santos aparecen con cuerpos de gracia y proporciones exquisitamente clásicas. Pero son cuerpos más ligeros que el aire. El peso insulso de la muerte les ha sido suprimido y, con él, su materialidad. Están en las praderas verdes del Paraíso, vivos y sin esfuerzo, como las figuras sin sombra de los amigos muertos que se vislumbran en los sueños profundos y claros.[54]

Los ascetas, por supuesto, eran una minoría minúscula aunque hipnótica dentro de los cristianos de los siglos V y VI. En el mundo público de las ciudades la ausencia notoria de sexualidad en las elites de la Iglesia y en sus héroes y heroínas imaginados desempeñaba un papel de importancia crucial en la imaginación colectiva de lo que había pasado a ser una sociedad predominantemente cristiana. Esto llevó al primer plano todo un abanico de imágenes de autoridad y solidaridad, tanto entre los cristianos romanos latinos como entre los orientales.

En el Occidente latino especialmente, los seglares miraban a sus nuevos dirigentes con aprensión. En seguida denunciaron a los sacerdotes que siguieron teniendo hijos con sus esposas después de haber sido ordenados para servir el altar.[55] El clero no tenía permitido disponer de los medios con que las elites seglares se encargaban de mantener la continuidad de las ciudades. La santidad del altar se interponía entre ellos y sus esposas, prohibiéndoles el acto biológico mediante el cual, en condiciones normales, de haber sido dirigentes civiles, habrían asegurado su propio futuro. Y en concordancia con lo anterior los obispos eran reclutados, de manera cada vez más descarada, en las clases altas. No había ninguna garantía de que, de permitirse que los obispos se perpetuaran por el antiguo procedimiento, no utilizaran asimismo el creciente poder y riqueza comunal de la Iglesia a la manera antigua, tratándolo como si fuera su propiedad personal.

La Iglesia se basaba, idealmente, en esas continuidades etéreas e inmateriales de la enseñanza y el bautismo que administraban los clérigos. El nacimiento no aseguraba por sí

54. Gregorio Nacianceno, *Discurso* 7.21: PG 35: 784B.
55. Papa Inocencio, *Carta* 38: PL 20: 605B.

fino: el nacimiento de Cristo de María no había sido una anomalía prodigiosa, como cuando Atenea surgió violentamente de la cabeza de Zeus. En la concepción, el nacimiento y la crianza de Cristo, se había respetado todo el proceso fisiológico humano, con excepción del acto ardoroso de la procreación masculina y del desgarramiento del vientre en el parto.[57] Para una sensibilidad como la de la antigüedad tardía, el carácter milagroso del parto virginal deslumbraba de un modo aún más hipnótico debido a que habían sido suprimidos los dos vínculos violentos e indispensables en todo proceso humano normal. El *pudor aureus* de María demostraba la flexibilidad del cuerpo humano una vez suprimido el desorden que le acarreó la caída de Adán.[58] Las vírgenes de la Iglesia tenían un cuerpo análogo al de María: no conmovido por la copulación y el parto, era un cuerpo «que tiene las características del sexo sin [tener] sus tenebrosas coacciones».[59]

El cuerpo femenino de María había sido aún más maravilloso. Había concebido y dado a luz un hijo; había ofrecido su pecho de madre nutricia y sin embargo no había padecido ningún dislocamiento: blanda como un vellón para recibir la Palabra de Dios en su interior, se había mantenido sólida y sin fisuras como el oro de pura ley.[60] La supresión de la asociación con las relaciones sexuales normales y con la violencia del parto normal hizo que cayera un rayo de luz dorada sobre otro tipo de relaciones, fuertemente físicas, que se asociaban con el nacimiento de la Virgen y que todos los seres humanos compartían con María: la crianza, la intimidad, la continuidad de su propia carne y sangre.

Los altares de los mártires eran visitados con fervor creciente en los siglos V y VI como lugares donde la nueva vida y la curación brotaba a borbotones para los creyentes de las frías tumbas de los muertos. Pues los santuarios de los mártires contenían los huesos de hombres y mujeres en quienes se

57. Rufino, *Expositio Symboli* 9, *Corpus Chistianorum* 20, pp. 146-147.

58. Ps.-Jerónimo, *Ad amicum aegrotum* 6: 83B.

59. Leandro de Sevilla, *de institutione virginum:* PL. 72: 880A.

60. Máximo de Turín, *Sermón* 97.3, *Corpus christianorum* 23, pp. 387-388.

solo la salvación. Al insistir en que sus dirigentes ya no engendraban hijos, la Iglesia católica de Occidente puso en claro que ella disfrutaba de una garantía de continuidad sobrenatural como ninguna ciudad de la antigüedad podía alegar. Si bien debían ser respetados como dirigentes de una institución «santa», los obispos y los sacerdotes tenían que seguir siendo criaturas anómalas. El celibato de los clérigos aseguraba que la conexión de la Iglesia con la habitual fuente de poder estuviera meticulosamente camuflada bajo las apariencias de su papel dentro de la sociedad. Debían vivir con sus esposas «como si no fueran sus esposas». Administraban la riqueza visible de sus iglesias como si fueran hombres sin posesiones.[56]

Al entrar en las basílicas repletas de luz de la Iglesia católica, los lugareños deseaban sentir que allí por lo menos estaban pisando suelo sagrado. A pesar del mensaje innegable de inmensa riqueza privada y de poder familiar que estaba petrificado en el esplendor de estos edificios —con sus columnas de mármol, sus mosaicos y sus accesorios resplandecientes—, cada basílica católica era una «ciudad de Dios», rigurosamente distinta de la ciudad antigua. La doble atadura de la procreación física y de la riqueza en manos privadas había sido suprimida de sus clérigos vestidos de blanco.

Dentro de una iglesia tan nítidamente dotada de un intenso ambiente sacro, la aparición súbita del culto a la Virgen María y a las demás vírgenes santas manifestaba la necesidad aguda de solidarizarse intachablemente con los seres humanos perfectos. Los cristianos de la antigüedad tardía ponían un fuerte acento en el hecho de que la carne de Cristo y la de su madre virgen era absolutamente de la misma clase que la carne humana. La suya había sido carne humana «reformada» en sentido estricto: los defectos que hacen que el cuerpo sea tan gravoso, y tan difícil de controlar para los hombres y mujeres ordinarios, antes de disolverse en la gloria de la Resurrección, estaban ya ausentes de la carne de Cristo y de las circunstancias de su nacimiento de María. Como señaló Ru-

56. Ps.-Jerónimo, *de septem ordinibus ecclesiae*: PL. 30: 160B.

había posado el Espíritu Santo.[61] La presencia del Espíritu suprimía de los restos de estos seres humanos difuntos las tétricas asociaciones de la muerte normal.[62] Los cuerpos de la Virgen y de los hombres y mujeres vírgenes contenían algo similar. «Bañados en la luz clara de la virginidad, con los miembros radiantes»,[63] porque habían sido tocados por el Espíritu Santo, estos cuerpos eran idénticos a los de los cristianos normales y corrientes en todo menos en el acto físico que continuaba la especie humana por medios físicos. Mediaban entre las congregaciones de las mermadas ciudades romanas de Occidente y un Cristo que había tenido un cuerpo hecho de la misma carne que el de ellos. Antes del siglo X, en las tierras altas de Clermont había ciento doce santuarios con reliquias y cincuenta y cuatro iglesias, a la vez que acogía cuarenta y ocho tumbas conocidas de santos, cada una de las cuales se creía que ocupaba una persona continente. Junto al Ródano, Vienne podía descansar segura, tranquilizada por la presencia de unos ciento cincuenta monjes y monjas instalados en doce conventos y por las tumbas de las vírgenes difuntas, colocadas en las grandes basílicas que «formaban una guarnición de edificios sagrados» alrededor de la ciudad.[64]

Al extenderse más allá de la comunidad cristiana urbana, el culto de la Virgen ofrecía una luminosa inversión del mito oscuro de la carne caída y compartida. En la iglesia, un bizantino como Romano de Moloda se enteró de que su propia carne era «carne dislocada con respecto a la naturaleza». Era tan débil, tan escurridiza y tan descontrolada como los pensamientos extravagantes que revoloteaban por su cabeza delirante. Al contemplar el cuerpo inmóvil de Cristo, vio todo aquello de lo que él carecía. Y sin embargo estaba contemplando la carne de un pariente salido de la serena sustancia

61. A. Tanghe, «Memra de Philoxène de Mabboug sur l'Inhabitation du Saint Esprit», p. 53, traducción p. 68. Debo esta referencia a la amabilidad del dr. Sebastian Brock.

62. Peter Brown, *The Cult of the Saints*, pp. 74-85.

63. E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres* 1714.1, 1:333.

64. I. N. Wood, «A prelude to Columbanus: The Monastic Achievement in the Burgundian Territories», en H. B. Clarke y M. Brennan eds., *Columbanus and Merovingian Monasticism*, p. 9.

humana que formaba el vientre de la Virgen.[65] En los iconos del siglo VI de la Virgen, Cristo aparece a menudo sobre las rodillas de ellas como si estuviera indisolublemente unido a la humanidad por el vínculo del vientre de ella.[66] Era una vinculación a la carne que había sido rescatada de toda ambivalencia. En esta imagen, los lazos físicos creados entre los seres humanos por sus cuerpos eran percibidos con su dulzura, su armonía y su cohesión máximas, puesto que verdaderamente estaban desconectados, en opinión del creyente, de la negra sombra del acto sexual que se halla en las raíces de la sociedad física normal. Esta revalidación de los vínculos ideales entre la madre y el hijo afectaba de un modo especial a una sociedad que ya no se consideraba una asamblea de ciudadanos, sino más bien una aglomeración de familias devotas, compuestas de padres, madres e hijos cristianos. En los himnos y en los sermones de la época, la gran esperanza que era la accesibilidad del hombre caído a Dios, del débil al poderoso y de todos los miembros de la comunidad cristiana entre sí, como portadores de la carne común de Adán y Eva, se resumía en el ideal de la carne compartida de Cristo y de María:

> Tú, María, doblaste el cuello y dejaste que tus cabellos cayeran sobre Él... Él extendió Su mano, tomó tu pecho y sorbió con Su boca una leche más dulce que el maná puro... y a Él, a cuyo rostro los ángeles no se atreven a mirar... la Santa Virgen tuvo la audacia de acercarse, con confianza y sin miedo, llamándolo: «Hijo mío», y Él también la llamó a ella: «Madre mía».[67]

65. Romano de Meloda, *Himnos* 20.8.6 y 22.14.5, en J. Grosdidier de Matons ed., *Romanos le Métode: Hymnes*, Sources chrétiennes 110 y 114, pp. 357 y 78, respectivamente. Sobre la elaboración del culto a la Virgen, véase en especial Averil Cameron, «The Theotokos in Sixth-Century Constantinople: A City Finds its Symbol», p. 7. Michael P. Carroll, *The Cult of the Virgin Mary*, tiene el mérito de proponer una perspectiva que incide en las estructuras familiares, aunque en absoluto me convence su argumentación histórica.

66. Véase el icono del Monte Sinaí de que se ocupa E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Making*, pp. 117-118 y fig. 210, y el tapiz copto de la Virgen que se conserva en el *Cleveland Museum of Art*: Dorothy G. Shepherd, «An Icon of the Virgin: A Sixth Century Tapestry Panel from Egypt».

67. E. A. W. Bunge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, pp. 701 y 717.

Con estas escenas de hechizante ternura, hemos penetrado en los sueños de una época muy distinta de aquella por la que hemos comenzado nuestra historia, más de trescientos años antes, en Palestina, en Roma y en las ciudades griegas de Asia Menor.

Para las personas modernas, cualesquiera que sean sus creencias religiosas, los temas de la Iglesia primitiva, como la renuncia sexual, la continencia, el celibato y la vida virginal, conllevan matices gélidos. El mismo hecho de que la Europa y la América modernas procedan del mundo cristiano que sustituyó al Imperio Romano en la Edad Media ha asegurado que, incluso hoy, estas nociones sigan cerniéndose sobre nosotros como presencias pálidas y prohibidas. Los historiadores deben aportarles la debida cantidad de sangre roja y caliente. Al estudiar su contexto social y religioso preciso, el investigador puede devolver a estas ideas un poco del interés humano que tuvieron en su época. Cuando se haya hecho esta ofrenda, es posible que las sombras heladas vuelvan a hablarnos, y tal vez más dulcemente que lo que suponíamos, en la lengua extraña de una cristiandad hace mucho tiempo desaparecida. Si es que su mensaje habrá de servirnos de ayuda o de consuelo para nuestros tiempos, eso es algo que los lectores de este libro deben decidir por sí mismos.

Bibliografía

ABREVIATURAS

CSCO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium,* Lovaina: 1903.
CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* Viena: 1866.
PG *Patrologia Graeca,* (Migne).
PL *Patrologia Latina,* (Migne).
PL *Supp.* *Patrologia Latina, Supplementum.*
BAC *Biblioteca de Autores Cristianos.* Madrid.

FUENTES PRIMARIAS

Acta Iohannis. Eds. E. Junod y J.-D. Kaestli. *Corpus Christianorum, scriptorum apocryphorum 1.* Turnhout: Brepols, 1983. Trad. inglesa: *New Testament Apocrypha,* vol. 2, q.v. [De los *Acta* principales existen también traducciones francesas, alemanas e italianas.]

Acta Philippi. En M. Bonnet, ed. *Acta Apostolorum Apocrypha,* vol. 3. Leipzig: H. Mendelssohn, 1903. Trad. inglesa: A. Walker. *The Ante-Nicene Fathers,* vol. 8. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1951.

Acta Saturnini. PL 8.690-703.

Acts of [Judas] Thomas. Trad. inglesa y comentario en A. F. J. Klijn. *Supplements to Novum Testamentum* 5. Leiden: Brill, 1962.

Acts of Paul and Thecla. Trad. inglesa en *New Testament Apocrypha,* vol. 2, q.v.

Acta Martyrum. [Ed. biling. de D. Ruiz Bueno: *Actas de los Mártires.* BAC, 75, Madrid, 1951.] *Acts of the Christian Martyrs.* Ed. y trad. inglesa: H. Musurillo. Oxford: Clarendon Press, 1972.

ADAM, A., ed. *Texte zum Manichäismus.* Berlín: de Gruyter, 1954.

ALLBERRY, C. R. C., ed. A *Manichaean Psalm book. Pt. II. Mani-*

chaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection. Stuttgart: Kohlhammer, 1938.

ÁLVAREZ CAMPOS, S., ed. *Corpus Marianum Patristicum.* Vol. 3: *Scriptores Latin I.* Burgos: Ediciones Aldecoa, 1974.

AMBROSIO DE MILÁN. *Apologia prophetae David.* Ed. P. Hadot. *Ambroise de Milan: Apologie de David.* Sources chrétiennes 239. París: Éditions du Cerf, 1977.

— *De Isaac et anima.* PL 14.527-559. Ed. C. Schenkl. CSEL 32. Viena: Tempsky, 1897. [Trad. francesa de D. Gorce: Namur, 1967.]

— *De institutione virginis.* PL 16.319-347. [Trad. cast. de F. de B. Vizmanos : BAC, 45 (Madrid, 1949), pp. 721-754.]

— *De mysteriis.* PL 16.409-426.

— *De officiis.* PL 16.25-19

— *De poenitentia.* PL 16.486-545. Ed. R. Gryson. *Ambroise de Milan: La Pénitence.* Sources Chrétiennes 179. París: Éditions du Cerf, 1971.

— *De viduis.* PL 16.247-275.

— *De virginibus.* PL 16.197-243. Ed. E. Cazzaniga. Turín: G. B. Paravia, 1984. [Trad. cast. de F. de B. Vizmanos: BAC, 45 (Madrid, 1949), pp. 669-720.]

— *Exhortatio virginitatis.* PL 16.347-379.

— *Expositio in Evangelium Secundum Lucam.* PL 15.1603-1945. Ed. M. Adriaen. *Corpus christianorum, series Latina* 14. Turnhout: Brepols, 1957.

— *Hexaemeron.* PL 14.131-288. Ed. II Schenkl. CSEL 32. Viena: Tempsky, 1897.

— *In Psalmum 39 enarratio.* PL 14.1057-1068. En M. Petschenig, ed. *Expositio in XII psalmos.* CSEL 34. Viena: Tempsky, 1919. [Trad. italiana de L.F. Pizzolato: Milán, 1980.]

— *In Psalmum 48 enarratio.* PL 14.1211-1224. En M. Petschenig, ed. *Expositio in XII Psalmos.* CSEL 34.

— *In Psalmum 118 expositio.* PL 15.1257-1603. En M. Petschenig, ed. CSEL 62. Vienna: F. Tempsky, 1913. [Trad. francesa parcial: D. Gorce. Namur, 1963.]

— *Epistolae.* PL 16.913-1342. En M. Zelzer, ed. CSEL 82. Viena: Tempsky, 1982.

PS.-AMBROSE. *De lapsu virginis.* PL 16.383-399.

AMBROSIASTER. *In 1 Cor.* En H. J. Vogels, ed. CSEL 82:2. Viena: F. Tempsky, 1968.

ANTHONY. *The Letters of St. Anthony the Great.* Trad. inglesa: D. J. Chitty. Oxford: SLG Press, 1977.

APHRAHAT. *Demonstrations* 18. En J. Neusner, trad. inglesa *Aphrahat and Judaism: the Christian-Jewish Argument in fourth-century Iran.* Studia Post Biblica 19. Leiden: Brill, 1971.

— *Demonstrations.* Ed. J. Parisot. *Patrologia Syriaca,* vol. I. París: Firmin Didot, 1894.

L'Apocalypse de Baruch. Ed. y trad. P. Bogaert. Sources Chrétiennes 144. París: Éditions du Cerf, 1969.

Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Vol. 2: *Pseudepigrapha.* Ed. y trad. R. H. Charles. Oxford: Clarendon Press, 1913.

Apophthegmata Patrum. PG 65. 72-440.

— *Anonymous Apophthegmata: MS Coislin* 126. Ed. F. Nau. «Histoire des solitaires égyptiens (MS Coislin 126, tot. 158f).» *Revue de l'Orient chrétien* (1908) 13, 47-57; 266-83 (1913); 18: 137-40.

— *Anonymous Coptic Apophthegmata.* Ed. M. Chaine. *Institut français d'archéologie orientale: Bibliotèque des études coptes* (1960) 6:85-127.

— *The Sayings of the Desert Fathers.* Trad. inglesa: Benedicta Ward. Cistercian Studies 59. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1975.

— *Sentences des Pères du Désert: Nouveau Recueil.* Trad. L. Regnault. Sablésur-Sarthe: Abbaye de Solesmes, 1970.

ARETAEUS. *The Extant Works of Aretaeus the Cappadocian.* Trad. F. Adams. Londres: The Sydenham Society, 1856.

ARISTAENETUS. *Aristénète: Lettres d'Amour.* Trad. J. Bernous. París: Belles Lettres, 1938.

PS.-ARISTÓTELES. *Physiognomica.* En R. Forster, ed. *Physiognomici graeci,* vol. 1. Leipzig: Teubner, 1893.

ARTEMIDORUS. *Oneirocritica.* Ed. R. A. Pack. Leipzig: Teubner, 1963. Trad. R.White. *The Interpretation of Dreams.* Noyes Classical Studies. Ridge Hill, Nueva Jersey: Noyes Press, 1975.

ATHANASIUS. *Apologia ad Constantium.* PG 25.593-642. En A. Atkinson. Trad.: *Saint Athanasius, Historical Tracts.* Library of Fathers of the Holy Catholic Church 13. Oxford: J. H. Parker, 1873.

— *Epistola ad episcopos enciclica.* PG 25.219-240.

— *The Festal Epistles of Saint Athanasius.* En W. H. Burgess. Trad.: *Saint Athanasius, Historical Tracts.* Library of Fathers of the Holy Catholic Church 38. Oxford: J. H. Parker, 1873. [PG 26, 1351-1432.]

— *Epistola ad Amunem monachum.* PG 26.1169-1179. [Trad. inglesa de A. Robertson en A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Ed. Ph. Schaff y H. Wace, reed. Grand Rapits, Michigan: Eerdmans, 1952 ss.: ser. 2, vol. 4, 556-7.]

— *Lettre à des vierges qui étaient allées prier à Jérusalem.* Trad. J. Lebon. «Athanasiana Syriaca. Une lettre attribuée a saint Athanase d'Alexandrie.» *Le Muséon* 11 (1928) 41:169-215.

— *S. Athanase: lettres festales et pastorales en copte.* Ed. L.-Th. Lefort. CSCO 150, 151 *Scriptores Coptici* 19, 20. Lovaina: L. Durbecq. 1955.

— *Vita Anthonii.* PG 26.835-976. Trad. del primer texto latino: G. J. M. Bartelink, ed. *Vita di Antonio.* Vite dei Santi I. Fondazione Lorenzo Valla: Mondadori, 1974. Syriac *Life:* R. Draguet, ed. *La vie primitive de Saint Antoine.* CSCO 417, *Scriptores Syri* 184. Lovaina: CSCO, 1980. Trad. inglesa: En Robert Gregg, Trad. *Athanasius: The Life of Anthony and the Letter to Marcellinus.* Nueva York: Paulist Press, 1980.

— «Saint Athanase: Sur la Virginité». L.-Th. Lefort, Trad. *Le Muséon* (1929) 42: 197-274.

PS.-ATHANASIUS. *Sôtérios Logos peri parthenias.* Ed. H. von der Goltz. *Texte und Untersuchungen* 29.2. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906.

— *Vita Sanctae Syncleticae.* PG 28. 1485-1558.

— *The Canons of Athanasius, Patriarch of Alexandria.* W. Reidel y W. E. Crum, eds. y trad. Text and Translation Society 9. Londres: William and Norgate, 1904. Reed. Amsterdam: Philo Press, 1973.

ATHENÁGORAS. Legación en favor de los cristianos. [En *Padres Apologistas Griegos.* Ed. y trad. castellana de D. Ruiz Bueno: BAC, 116 (Madrid, 1954) pp. 629-708.] Trad. inglesa: *A Plea for the Christians.* En B. P. Pratten, ed. *The Ante-Nicene Fathers,* vol. 2. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977.

AGUSTÍN. *Confesiones.* PL 32.659-868. [Múltiples trads. Trad. de A. C. Vega: BAC, 2 (Madrid, 1945).]

— *Contra ii epistolas Pelagianorum.* PL 44.599-640. [Trad. castellana y ed.: BAC. 79 (Madrid, 1951) pp. 460-671]. Trad. inglesa: *Against the two letters of the Pelagians.* En P. Holmes y R. E. Wallis, eds. *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers,* vol. 5. Nueva York: Christian Library Company, 1887.

— *Contra Faustum.* PL 42.207-518.

— *Contra Julianum.* PL 44.641-880. Trad. inglesa: W. A. Schuhmacher, Trad. *Against Julian.* Fathers of the Church 35. Nueva York: Fathers of the Church, Inc., 1957.

— *Contra Secundum Juliani Responsionem imperfectum opus.* PL 45.1049-1608.

— *De bono coniugali.* PL 40.373-396. [Trad. cast. y ed. de F. García: BAC. 121 Madrid, 1960) pp. 32-119.] Trad. inglesa: *On the Good of Marriage and On Holy Virginity.* En R. J. Deferrari, ed. *Treatises on Marriage and Other Subjects.* Fathers of the Church 29. Nueva York: Fathers of the Church, Inc., 1955.

— *De civitate dei.* PL 41.13-804. [Trad. cast. y ed. de J. Morán: BAC. 171-172 (Madrid, 1964-65) 2 vols.]

— *De conjugiis adulterinis.* PL 40.415-475. [Trad. cast. y ed. de L. Cilleruelo: BAC. 121 (Madrid, 1960) pp. 96-127.]
— *De Genesi ad litteram.* PL 34.245-486. [Trad. cast. y ed. de B. Martín Pérez: BAC. 168 (Madrid, 1969) pp. 579-1271.] Trad. inglesa: *The Literal Meaning of Genesis.* En J. H. Taylor, ed. *Ancient Christian Writers* 41-42. Nueva York: Newman Press, 1982.
— *De haeresibus.* PL 42.21-50.
— *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum.* PL 32. 1300-1377.
— *De nuptiis et concupiscentia.* PL 44.415-475. Trad. inglesa: *On Marriage and Concupiscence.* En Holmes y Wallis, eds. *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers,* vol. 5.
— *De opere monachorum.* PL 40.547-582. [Trad. cast. y ed. de L. Cilleruelo: BAC. 121 (Madrid, 1960) pp. 696-771.]
— *De sancta virginitate.* PL 40.395-428. [Trad. cast. y ed. de L. Cilleruelo: BAC. 121 (Madrid, 1960) pp. 138-227.]
— *De Trinitate.* PL 42. 819-1098. [Trad. cast. y ed. de L. Arias: BAC. 39 (Madrid, 1948) pp. 696-771.]
— *De utilitate credendi.* PL 42.63-93. [Trad. cast. y ed. de L. Cilleruelo: BAC. 30 (Madrid, 1942) pp. 829-889.]
— *Enarrationes in Psalmos.* PL 36-37. [Trad. cast. y ed. de B. Martín Pérez: BAC. 235, 246, 255, 264 (Madrid, 1970 ss.) 4 vols.]
— *Enarratio in Psalmum* 122. Trad. inglesa: En Mary T. Clark, Trad. *Augustine of Hippo: Selected Writings.* Nueva York: Paulist Press, 1984.
— *Epistolae.* PL 33. [Trad. cast. y ed. de L. Cilleruelo: BAC. 11 (Madrid, 1948) 1 vol.]
— *Retractationes.* PL 32.583-659.
— *Sancti Augustini opera, epistulae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae.* Ed. J. Divjak. CSEL 88. Viena: Holder, Pichler y Tempsky, 1981. Trad. francesa: en *Bibliothèque augustinienne: Oeuvres de Saint Augustin 46 B: Lettres* I*-29*. París: Études augustiniennes, 1987 (cartas descubiertas recientemente).
— *Sermones.* PL 38, 39.
— *Soliloquia.* PL 32.869-905. [Trad. cast. y ed. de V. Capánaga: BAC. 10 (Madrid, 1940) pp. 489-614.]

Babylonian Talmud. I. Epstein, general editor. 35 vols. Londres: Soncino Press, 1935-62.
— *ʿAbodah Zarah.* Trad. inglesa de A. Mishcon. 1935.
— *Baba Bathra.* Trad. inglesa de M. Simon. 1935.
— *Berakhoth.* Trad. inglesa de M. Simon. 1948.
— *ʿErubin.* Trad. inglesa de I. Epstein. 1938.
— *Hullin.* Trad. inglesa de E. Cashdan. 1936.

— *Mo·ed* .y *Katan.* Trad. inglesa de H. M. Lazarus. 1938.
— *Nedarim.* Trad. inglesa de I. Epstein. 1936.
— *Niddah.* Trad. inglesa de I. Epstein. 1948.
— *Pesahim.* Trad. inglesa de I. Epstein. 1938.
— *Sanhedrin.* Trad. inglesa de I. Epstein. 1935.
— *Shabbat.* Trad. inglesa de I. Epstein. 1938.
— *Sotah.* Trad. inglesa de A. Cohen. 1936.
— *Sukka.* Trad. inglesa de W. Slotki. 1938.
— *Yebamoth.* Trad. inglesa de W. Slotki. 1936.
— *Yoma.* Trad. inglesa de I. Epstein. 1938.

BACHIARIUS. *Epistola.* PL *Supp.* I: 1035-1044.

BARSANUPHIUS. *Biblios Barsanouphiou.* Texto griego editado por S. Schoinos. Volos: 1960 .
— *Epistolae.* Ed. D. J. Chitty. *Barsanuphius and John, questions and answers. Patrologia Orientalis 31.* París: Firmin Didot, 1966.
— *Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance.* Trad. L. Regnault et al. Sablésur-Sarthe: Abbaye de Solesmes, 1972.

BASILIO DE ANCYRA. *La «De virginitate» de Saint Basile: texte vieux-slave.* Ed. y Trad. A. Vaillant. París: Institut des études slaves, 1943.
— *De virginitate tuenda* [*Liber de vera virginitate*]. PG 30.669-810.

BASILIO DE CAESAREA. *Homilia 7 in divites.* PG 31.227-304. [Trad. cast. de L. del Páramo, L. de Laico y P. Oliver: *Homilías escogidas de San Basilio el Grande.* Barcelona, 1915.]
— *St. Basil: Letters,* 4 vols. Trad. R. J. Deferrari. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1961-62.
— *Praevia instituta ascetica* [*Asceticum Parvum*]. PG 31.619-626.
— *Regulae fusius tractatae.* PG 31.889-1052. Trad. inglesa de M. M. Wagner, Trad. *St Basil. The Ascetical Works.* Fathers of the Church. Nueva York: Fathers of the Church, Inc., 1950.
— *Sermo in tempore famis.* PG 31.303-328. [Trad. cast. de L. del Páramo, L. de Laico y P. Oliver: Homilías escogidas de San Basilio el Grande. Barcelona, 1915.]

BEDE. *A History of the English Church and People.* Trad. Leo Shirley-Price. Harmondsworth: Penguin, 1955.

BESA. *Letters and Sermons of Besa.* Ed. K. H. Kuhn. CSCO 157, *Scriptores Coptici* 21. Lovaina: L. Durbecq, 1956.

Bohairic Life of Saint Pachomius. En A. Veilleux, Trad. q.v. *Pachomian Koinonia.* Vol. I: *The Life of Saint Pachomius and his Disciples.*

Book of Degrees, The. See *Liber Graduum.*

BUDGE, E. A. W., ed. *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt.* Londres: British Museum, 1915 .
— *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt.* Londres: British Museum, 1914.

CAESARIUS DE ARLES. *Sermones,* vol. I. Ed. G. Morin. *Corpus Christianorum, series Latina,* 103. Turnhout: Brepols, 1953.

CASSIANUS, Johannes. *Collationes.* Ed. E. Pichery. *Jean Cassien: Les Conférences.* Sources chrétiennes 42, 54, 64. París: Éditions du Cerf, 1953, 1958, 1959. [Trad. cast. de L.M. y P.M. Sansegundo: Madrid, 1961.]

— De *Institutis coenobiorum.* Ed. J. C. Guy. *Jean Cassien: Les Institutions cénobitiques.* Sources chrétiennes 109. París: Éditions du Cerf, 1965. Trad. inglesa: en Edgar C. S. Gibson, ed. *Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers,* vol. II. Nueva York: Christian Literature Company, 1894. [Trad. cast. de L.M. y P.M. Sansegundo: Madrid, 1957.]

PS.-CLEMENTE. *Epistolae ii ad virgines.* PG 1.350-452. [Trad. cast. de D. Ruiz Bueno: BAC. 65 (Madrid, 1950) pp. 267-314.] Trad. inglesa: en M. P. Pratten, ed. *The Ante-Nicene Fathers,* vol. 8. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1951; trad. H. Duensing. «Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit.» *Zeitschrift fur Kirchengeschichte* (1950) 63: 166-188.

— *Homiliae.* PG 2.57-468.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Opera.* Ed. O. Stählin. Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 12, 15, 17, 39. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905-1909. Trad. inglesa: en A. C. Coxe, ed. *The Ante-Nicene Fathers,* vol. 2. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977.

— *Excerpta ex Theodoto.* En F. Sagnard, ed. y trad. *Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote.* Sources chrétiennes 23. París: Éditions du Cerf, 1948.

— *Paedagogus. Clément d'Alexandrie: Le Pédagogue.* Ed. M. Harl con una introducción por H. I. Marrou. Sources Chrétiennes 70, 108, 158. París: Éditions du Cerf, 1960, 1965, 1970.

— *Stromata* III and VII. En H. Chadwick, Trad.: *Alexandrian Christianity.* Filadelfia: Westminster Press, 1954.

CONSTANTIUS. *Life of Germanus of Auxerre.* Ed. R. Borius. *Constance de Lyon: Vie de Saint Germain d'Auxerre.* Sources Chrétiennes 112. París: Éditions du Cerf, 1965.

CORNUTUS. *Theologiae Graecae Compendium.* Ed. C. Lang. Leipzig: Teubner, 1881.

CYPRIANUS CARTHAGINENSIS. *Opera.* Ed. G. Hartel. CSEL 3. Viena: G. Gerold, 1868-73. Trad. cast. de J. A. del Camino y Orella: *Obras de San Cipriano.* Valladolid, 1807.

— *The Letters of Saint Cyprian of Carthage.* Trad. y comentario, G. W. Clarke. Ancient Christian Writers 43, 44. Nueva York: Newman Press, 1983, 1984.

— *Epistolae.* Trad. inglesa: en E. Wallis, ed.: *The Ante-Nicene Fathers,* vol. 5. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1981.

— *Epistolae*. Trad. catalana y texto rev. por J. Vergés y M.T. Bellpuig: *Epistolari*. Barcelona, 1931, 2 vols.

PS.-CYPRIAN. *De singularitate clericorum*. Ed. G. Hartel. CSEL *3:3*. Viena: G. Gerold, 1871.

CYRIL THE PATRIARCH. *The Answers of Apa [the Patriarch] Cyril*. En W. E. Crum, ed. Der *Papyruskodex der Philippsbibliothek*. Estrasburgo: Faculté des Lettres, 1915.

Dead Sea Scrolls in English, The. Trad. G. Vermes. Harmondsworth: Penguin, 1968. [Trad. castellana: *Los manuscritos del Mar Muerto*. Muchnik Editores. Barcelona. 1987.]

DESSAU, H, ed. *Inscriptiones latinae selectae*, vol. I. Berlín: Weidmann, 1892.

Didascalia et Constitutiones Apostolorum. Ed. F. X. Funk. Paderborn: F. Schoeningh, 1905. Trad. inglesa de R. H. Connolly. *Didascalia Apostolorum*. Oxford: Clarendon Press, 1929.

DIEHL, E., ed. *Inscriptiones latinae christianae veteres*, 3 vols. Zúrich: Weidmann, 1970.

DIONYSIUS DE ALEXANDRIA. *Epistolae canonicae*. PG 10.1271-1290.

DITTENBERGER, W., ed. *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, vol. 3. Hildesheim: G. Olms, 1960.

DOROTHEUS DE GAZA. *Orationes*. En L. Regnault y J. de Préville, eds. *Dorothée de Gaza: Oeuvres spirituelles*. Sources Chrétiennes 92. París: Éditions du Cerf, 1963. Trad. inglesa: E. P. Wheeler, *Dorotheus of Gaza: Discourses and Sayings*. Cistercian Studies. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1977.

EGERIA. *Peregrinatio*. En P. Geyer, ed. *Itineraria Hierosolymitana*. CSEL 39. Viena: Tempsky, 1898. [Ed. y trad. cast. de A. Arce: Itinerario de la virgen Egeria (381-384). BAC. 416 (Madrid, 1980) 1 vol.]

ELISHE VARTAPET. *Historia*. En V. Langlois, ed. *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, vol. 2. París: Firmin Didot, 1869.

EPHRAEM SYRIUS. *De Paradiso*. Trad. R. Lavenant. *Éphrem de Nisibe: Hymnes sur le Paradis*. Sources Chrétiennes 137. París: Éditions du Cerf, 1968.

— *Hymnes inédits de S. Éphrem sur la virginité*. Trad. F. Graffin. *L'Orient Syrien* (1961) 6:213-242.

— *Hymns on the Resurrection*. Trad. inglesa: S. P. Brook, *The Harp of the Spirit*. Studies Supplementary to *Sobornost* 4. Londres: Fellowship of St. Alban, 1983.

EPICTETUS. *Enchiridion*. En W. A. Oldfather, ed. y trad. *Epictetus*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1965. [Trad. cast. y ed. de J. M. García de la Mora en *Epicteto: Enquiridion*. Barcelona: Anthropos, 1991.]

EPIPHANIUS. *Expositio fidei catholicae.* PG 42.773-832.
— *Panarion.* PG 41. 155-1200.
EUNAPIUS. *Lives of the Sophists.* En W. C. Wright, ed. *Philostratus and Eunapius.* Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1952. [Trad. cast. de F. de P. Samaranch: *Eunapio: Vidas de filósofos y sofistas.* Buenos Aires: Aguilar, 1975.]
EUSEBIUS DE CAESAREA. *Demonstratio Evangelica.* Trad. W. S. Ferrar. *Eusebius: The Proof of the Gospel,* vol. I. Londres: SPCK, 1920.
— *Ecclesiastical History.* Trad. H. J. Lawlor y J. E. L. Oulton. *Eusebius: The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine.* Londres: SPCK, 1927. También trad. A. C. McGiffert. *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers,* vol. I. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979. [Trad. francesa y texto griego de G. Bardy: Eusèbe de Césaré: Histoire Ecclésiastique. Sources Chrétiennes, 31, 41 y 55, 1952-60.]
— *Vita Constantini.* PG 20. 905-1440. Trad. inglesa: en E. C. Richardson, ed. *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers,* vol. I. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979.
— *The Martyrs of Palestine.* En Lawlor y Oulton, trads. *Eusebius: The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine.* [Trad. francesa y texto griego de G. Bardy: *Eusèbe de Césaré: Histoire Ecclésiastique.* Sources Chrétiennes, 55, 1960. pp. 121-174.]
EUSEBIUS DE EMESA. *Sermones.* En E. M. Buytaert, ed. *Eusebe d'Émèse: Discours conservés en latin.* Spicilegium Sacrum Lovaniense 26. Lovaina: Spicilegium Sacrum, 1953.
EVAGRIUS PONTANUS. *Antirrhetikos.* En W. W. Frankenberg, ed. *Evagrius Ponticus.* Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-Hist. Klasse, N. F. 13.2. Berlín: Weidmann, 1912.
— *Letter to Melania.* En Frankenberg, ed. *Evagrius Ponticus.* Trad. alemana: G. Bunge. Trad. *Evagrios Pontikos: Briefe aus der Wüste.* Trier: Paulinus Verlag, 1986.
— *Praktikos.* En A. y C. Guillaumont, eds. *Évagre le Pontique: Traité pratique ou le moine.* Sources chrétiennes 171. París: Éditions du Cerf, 1971. Trad. inglesa: J. E. Bamberger. Trad. *Evagrius Ponticus: The Praktikos and Chapters on Prayer.* Cistercian Studies 4. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1978.
— *Sententiae ad monachos.* PG 40. 1277-1282.
— *Sententiae ad virginem.* Ed. H. Gressmann. *Texte und Untersuchungen 39.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1913.

FESTUGIÈRE, A. J., Trad. *Actes du Concile de Chalcédoine: Sessions iii-vi.* Cahiers d'orientalisme 4. Ginebra: P. Cramer, 1983.

GALENUS. *Galeni opera omnia.* Ed. C. G. Kühn. Leipzig: K. Knobloch, 1823.
— *De cognoscendis animi morbis.* Ed. Kühn, *Opera,* vol. 5. Trad. inglesa: P. W. Harkins, Trad. *On the Passions and Errors of the Soul.* Columbus: Ohio State University Press, 1963.
— *De locis affectis.* En Kühn, ed., *Galeni Opera,* vol. 8.
— *De semine.* En Kühn, ed., *Galeni Opera,* vol. 4.
— *De usu partium.* En Kühn, ed., *Galeni Opera,* vol. 4. Trad. inglesa: M. T. May. Trad. *Galen: On the Usefulness of the Parts of the Body.* Ithaca: Cornell University Press, 1968.
GAUDENTIUS DE BRESCIA. *Tractatus vel Sermones.* PL 20. 843-1004.
GELASIUS. *Ad Andromachum.* Ed. G. Pomarès. *Gélase 1er: Lettre contre les Lupercales.* Sources chrétiennes 65. París: Éditions du Cerf, 1959.
GREGORIUS MAGNUS. *Moralia.* PL 75.509-1162.
— *Epistolae.* PL 77.431-1328.
GREGORIUS NAZIANZENUS. *Carmina.* PG 37.397-1600. [Trad. francesa en P. Gallay: *Grégoire de Naziance. Poèmes et lettres choisis.* Lyon-París, 1941.]
— *Epistolae.* PG 37.2-1389.
— *Orationes.* PG 35.395-1252. Trad. C. G. Browne y J. E. Swallow. *Library of the Nicene Fathers,* vol. 7. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1974.
— *Testamentum.* PG 37.389-396.
GREGORIUS NYSSANUS. *Contra Eunomium.* PG 45.243-1-122.
— *De hominis opificio.* PG 44.123-256. Trad. inglesa: en W. Moore y H. A. Wilson, eds. *Library of the Nicene Fathers,* vol. 5. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1976. [Trad. francesa y ed. de J. Laplace en Sources Chrétiennes 6, París, 1944.]
— *De mortuis.* PG 46.497-538.
— *De pauperibus amandis.* PG 46.453-490.
— *Encomium in Sanctum Theodorum.* PG 46.735-748.
— *From Glory to Glory.* J. Daniélou, ed., H. Musurillo. Trad. Nueva York: Scribner, 1961.
— *In Cantica Canticorum.* PG 44.755-1120.
— *In Flacillam.* PG 46.877-892.
— *In Psalmos.* PG 44.431-608.
— *Epistolae.* PG 46.999—1108.
— *Life of Macrina.* Ed. P. Maraval. *Grégoire de Nysse: La Vie de Sainte Macrine.* Sources chrétiennes 178. París: Éditions du Cerf, 1971.
— *On the Beatitudes.* PG 44.1193-1302.
— *On Virginity.* Ed. M. Aubineau. *Grégoire de Nysse: Traité de la Virginité.* Sources chrétiennes 119. París: Éditions du Cerf, 1961.

Trad. inglesa: en V. W. Callahan. Trad. *Gregory of Nyssa: Ascetical Works.* Fathers of the Church 58. Nueva York: Fathers of the Church, 1967; también Moore y Wilson, Trad. *Library of the Nicene Fathers.* [Trad. cast. de F. de B. Vizmanos. *San Gregorio Niseno, Acerca de la virginidad,* en *Las vírgenes cristianas.* BAC. 45. (Madrid, 1949) pp. 1110-1172.]

— *Oratio catechetica.* En Moore and Wilson, Trad. *Library of the Nicene Fathers.*

GREGORIUS DE TOURS. *Liber de gloria Confessorum.* Ed. B. Krusch. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum,* vol. I, pt. 2. Hanover: Hahn, 1885.

HEGEMONIUS. *Acta Archelai.* Ed. C. H. Beeson. Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 16. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906.

HERMAS. *Hermas: Le Pasteur.* Ed. R. Joly. Sources chrétiennes 53. París: Éditions du Cerf, 1968. [Trad. cast. y ed. de D. Ruiz Bueno en *Padres Apostólicos.* BAC. 65 (Madrid, 1950) pp. 937-1007.]

HILARIUS DE ARLES. *Sermo de vita sancti Honorati.* Ed. S. Cavallin. *Vitae Sanctorum Honorati et Hilarii.* Lund: Gleerup, 1952. [Trad. francesa y ed. M. D. Valentín en Sources Chrétiennes 235. París, 1977.]

HIPPOLYTUS. *Apostolic Traditions.* Ed. y trad. G. Dix. *Apostoliké Paradosis: The Treatise of the Apostolic Tradition of S. Hippolytus of Rome.* 2.ª ed. H. Chadwick, ed. Londres: SPCK, 1968.

— *Commentary on Daniel.* Ed. N. Bonwetsch y H. Achelis. Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte I. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1897. [Trad. francesa y ed. en M. Lefèvre: Sources Chrétiennes 14, París, 1947.]

— *Adversum omnes haereses seu Syntagma.*Trad. inglesa: en J. H. MacMahon, ed. *The Ante-Nicene Fathers,* vol. 5. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1981.

— *Homélies Pascales.* Vol. 3: *Une Homélie Anatolienne sur la Date de Pâques en l'An* 387. Ed. F. Floëri y P. Nautin. Sources Chrétiennes 48. París: Éditions du Cerf, 1957.

HONORIUS I. *Epistolae.* PL 80.469-484.

HORSIESIUS. *Instructions.* En A. Veilleux, trad. q.v. *Pachomian Koinonia.* Vol. 2: *Pachomian Chronicles and Rules.*

HUELSEN, C., ed. *Corpus Inscriptionum Latinarum.* Berlín: Reimer, 1902.

HUNT, A. S., y C. C. Edgar, eds. y trads. *Select Papyri,* vol. 2. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

IBN AL-NADIM. *The Fihrist of al-Nadim,* 2 vols. Trad. B. Dodge. Nueva York: Columbia University Press, 1970.

INNOCENT I. *Epistolae.* PL 20.463-640.

IRENAEUS. *Adversus haereses.* Trad. inglesa: En A. Roberts y W. H. Rambaut, eds. *The Ante-Nicene Library: The Writings of Irenaeus,* vol. 2. Edimburgo: T. & T. Clark, 1869. [Trad. francesa y ed. de F. Sagnard en Sources Chrétiennes. 34. París, 1952: sólo iii libro.]

Irish Penitentials, The. Ed. Ludwig Bieler con una introducción de D. A. Binchy. Scriptores Latini Hiberniae 5. Dublín: Institute of Advanced Studies, 1975.

ISAIAH OF SCETIS. *Asceticon.* Trad. francesa de los monjes de Solesmes. *Abbé Isaie: Recueil ascétique.* Spiritualité orientale 7. Soicy-sur-Seine: Abbaye de la Bellefontaine, 1970.

ISIDORUS DE PELUSIUM. *Epistolae.* PG 78.177-1646.

JERONIMUS. *Adversus Jovinianum.* PL 23.22 1352.

— *Contra Johannem Hierosolymitanum.* PL 23.371-412.

— *Contra Rufinum.* PL 23.415-514. Ed. P. Lardet. *Corpus Christianorum, Latina* 79. Turnhout: Brepols, 1982.

— *Contra Vigilantium.* PL 23. 353-368.

— *Dialogus adversus Pelagianos.* PL 23.517-626.

— *De viris illustribus.* PL 23.631-764. [Trad. italiana de G. Gotardi en *S. Girolamo, Uomini illustri.* Siena, 1969.]

— *In Ecclesiastes.* Ed. M. Adriaen. *Corpus Christianorum, Latina* 72. Turnhout: Brepols, 1959.

— *In Ephesios.* PL 26.467-588.

— *In Hieremiam.* PL 24.705-936. Ed. S. Reiter. *Corpus Christianorum, Latina* 74. Turnhout: Brepols, 1960.

— *Interpretatio libri Didymi de Spiritu Sancto.* PL 23.109-162.

— *In Titum.* PL 26.589-636.

— *Epistolae.* PL 22.325-1197.

— *Liber de nominibus Hebraicis.* PL 23.815-903.

— *Vita Malchi.* PL 23.55-62.

— *Vita S. Hilarioni.* PL 23.29-54.

PS.-JERONIMUS. *Ad amicum aegrotum.* PL 30.63-108.

— *De septem ordinibus ecclesiae.* PL 30.157-168.

— *De virginitate.* PL 30.163-175.

JOHANNES CHRYSOSTOMOS. *Jean Chrysostome: À une jeune veuve sur le mariage unique.* Eds. B. Grillet y G. H. Ettlinger. Sources Chrétiennes 138. París: Éditions du Cerf, 1938.

— *De eleemosyna.* PG 51.261-272.

— *De inani gloria.* En A. M. Malingrey, ed. *Jean Chrysostome: Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants.* Sources Chrétiennes 188. París: Éditions du Cerf, 1972. Trad. inglesa: en M. L. W. Laistner, Trad. *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire.* Ithaca: Cornell University Press, 1951.

— *De sacerdotio.* PG 48.623-692.
— *De virginitate.* PG 48.533-596. Ed. H. Musurillo y B. Grillet. *Jean Chrysostome: La Virginité.* Sources Chrétiennes 125. París: Éditions du Cerf, 1966.Trad. inglesa: Sally R. Shore, *John Chrysostom: On Virginity, Against Remarriage.* Nueva York: Edwin Mellen Press, 1983. [Trad. cast. en *Obras de San Juan Crisóstomo.* BAC. (Madrid, 1968) ss.]
— *Homiliae de Statuis.* PG 49.15-222.
— *Homiliae in Epist. ad Colossios.* PG 62.299-392.
— *Homiliae in Epist. I ad Corinthios.* PG 61.11-382. Trad. inglesa: en T. W. Chambers, ed. *A Select Library of the Nicene Fathers,* vol. 12. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979.
— *Homilie in Epist. ad Ephesios.* PG 62.4-176.
— *Homilie in Epist. ad Hebraeos.* PG 63.9-236. Trad. inglesa: en F. Gardner, ed. *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers,* vol. 14. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978.
— *Homiliae in Epist. I ad Timotheum.* PG 62.501-600. Trad. inglesa: en P. Schaff, ed. *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers,* vol. 13. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979.
— *Homiliae in Epist. II ad Timotheum.* PG 62.599-662.
— *Homiliae in Genesim.* PG 54.385-580.
— *Homiliae in Johannem.* PG 50.23-482.
— *Homilie in Matthaeum.* PG 57.13-472. Trad. G. Prevost. *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 10. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978.
— *In illud propter fornicationes.* PG 51.207-218.
— *Jean Chrysostome: Huit Catéchèses baptismales inédites.* Ed. A. Wenger. Sources chrétiennes 50. París: Éditions du Cerf, 1957.
— *Jean Chrysostome: Lettres à Olympias.* Ed. A. M. Malingrey. Sources Chrétiennes 13. París: Éditions du Cerf, 1947.
— *Quod regulares feminae.* PG 47.513-532. Trad. inglesa: Elizabeth A. Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends. Essays and Translations.* Nueva York y Toronto: Edwin Mellen Press, 1979.
— *St. John Chysostom: On Marriage and Family Life.* Trad. C. P. Roth y D. Anderson. Crestwood, Nueva York: St. Vladimir's Seminary Press, 1986.

JOHANNES CLIMACUS. *The Ladder of Divine Ascent.* PG 88.623-1164. Trad. inglesa: C. Luibheid y N. Russell, Nueva York: Paulist Press, 1982.

JOHANNES DE EPHESO. *Ecclesiastical History.* Ed. E. W. Brooks. CSCO 106: *Scriptores Syri* 55. Lovaina: L. Durbecq, 1936.
— *Lives of the Eastern Saints. Patrologia Orientalis* 17. París: Firmin Didot, 1923.

JOHANNES THE FASTER. *Penitentialis.* PG 88.1889-1918.

JONKERS, E. F., ed. *Acta et symbola conciliorum quae saeculo quarto habita sunt.* Textus Minores 19. Leiden: Brill, 1974.

LACTANTIUS. *Divine Institutions.* PL 7.111-822. [Trad. catalana «Bibl. de la Paraula Cristiana», I. Barcelona, 1933.]

LEANDRUS HISPALENSIS. *Regula. Liber de institutione virginum et contemptu mundi.* PL 72: 873-894.

LEONTIUS DE NEAPOLIS. *Life of Symeon the Holy Fool.* Ed. A. J. Festugière y L. Ryden. *Léonce de Néapolis: Vie de Syméon le Fou.* París: Geuthner, 1974.

Liber ad Gregoriam. PL *Supp.* 3.221-256.

Liber Graduum. Ed. M. Kmosko. *Patrologia Syriaca* 3. París: Firmin Didot, 1926.

Life of Melania the Younger. Ed. D. Gorce. Vie *de Sainte Mélanie.* Sources Chrétiennes 90. París: Éditions du Cerf, 1962. Trad. inglesa: Elizabeth A. Clark, Nueva York: Edwin Mellen Press, 1984.

Life of Olympias. Trad. en Elizabeth A. Clark, *Jerome, Chrysostom and Friends. Essays and Translations.* Nueva York y Toronto: Edwin Mellen Press, 1979.

Life of Symeon Stylites. F. Lent. Trad. inglesa *Journal of the American Oriental Society* (1915) 35:103-198.

PS.-LUCIANUS. *Amores.* En M. D. MacLeod, ed. Lucian, vol. 8. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

PS.-MACARIUS. *Homiliae.* PG 34.449-822. En V. Desprez, ed. *Ps.-Macaire: Oeuvres Spirituelles,* vol. I. Sources Chrétiennes 275. París. Éditions du Cerf, 1980.

MANI. *Life of Mani.* A. Henrichs and L. Koenen, eds. y trad. «Ein griechischer Mani Codex (P. Colon. inv. n.° 4780)» *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (1970) 5:27-2 16, y en sucesivos volúmenes: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (1975) 19:1-85; (1978) 32:87-199; (1981) 44:201-318; (1982) 48:319-377.

— *The Cologne Mani Codex: «Concerning the Origin of his Body».* Ed. y trad. R. Cameron y A. J. Dewey. Missoula, Montana: Scholars Press, 1979.

MANIQUEO, documento latino. PL *Supp.* 2.1378-1388.

MARCUS DIACONUS. *Marc le Diacre: Vie de Porphyre.* Ed. H. Grégoire y A. Kugener. Collection Budé. París: Belles Lettres, 1930.

MARCELLUS DE BORDEAUX. *De medicamentis.* Ed. M. Niedermann. Berlín: Akademie-Verlag, 1968.

Martyrdom of St. Theodotus of Ancyra. Ed. Pio Franchi de' Cavalieri. Studi e Testi (1901) 6: 69-73.

The Martyrology of Oengus the Culdee. Ed. W. Stokes. Dublín: Institute for Advanced Studies, 1984.

MAXIMUS DE TURIN. *Sermones.* Ed. A. Mutzenbecher. *Corpus Christianorum, Latina* 23. Turnhout: Brepols, 1962.

MELITO. *Melito of Sardis: On Pascha and Fragments.* Ed. y trad. S. G. Hall. Oxford: Clarendon Press, 1979.

MENANDER. *Epideictica.* Ed. y trad. D. A. Russell y N. G. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1981.

METHODIUS. *De Resurrectione.* PG 18.235-330. Trad. inglesa: en W. R. Clark, ed. *The Ante-Nicene Fathers.* Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1899.

— *Symposium.* Ed. H. Musurillo, trad. V. H. Debidor. *Méthode d'Olympe: Le Banquet.* Sources Chrétiennes 95. París: Éditions du Cerf, 1963.

Midrash Rabba: Ecclesiastes. Trad. inglesa A. Cohen. Londres: Soncino Press, 1939.

— *Genesis.* Trad. inglesa H. Freedman y M. Simon. Londres: Soncino Press, 1939.

— *Numbers.* Trad. inglesa J. Slotki. Londres: Soncino Press, 1939.

— *Song of Songs.* Trad. inglesa M. Simon. Londres: Soncino Press, 1939.

MINUCIUS Felix. *Octavius.* En G. H. Randall, ed. y trad. inglesa *Tertullian and Minucius Felix.* Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1953. [Trad. cast. de S. de Domingo en *El Octavio de Minucio Félix.* Madrid, 1946.]

MITTEIS, L., y U. WILCKEN, eds. *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde.* Leipzig: Teubner, 1912.

Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio. En S. Riccobono, ed. Fontes Iuris Romani Anteiustiniani, vol. I. Florencia: G. Barbera, 1968.

MUNIER, C., ed. *Les Statuta Ecclesiae Antiguae.* París: Presses universitaires de France, 1960.

MUSONIUS Rufus. *Fragments.* En Cora B. Lutz, ed. «Musonius Rufus. The Roman Socrates». *Yale Classical Studies* (1947) 10:3-147.

Nag Hammadi Library in English, The. Ed. James M. Robinson. Traducido por los miembros de la Coptic Gnostic Library, proyecto del Institute for Antiquity and Christianity. Leiden: Brill, 1977. Nueva York: Harper and Row, 1977.

N*azarius. Panegyric.* PL 8.581-640.

NEMESIUS DE EMESA. *De natura hominis.* PG 40.503-818.

New Testament Apocrypha. E. Hennecke y W. Schneemelcher, eds., R. McL. Wilson, trad. Filadelfia: Westminster Press, 1965.

NILUS DE ANCYRA. *De voluntaria paupertate.* PG 79.967-1060.

Odes of Solomon, The. Ed. J. H. Charlesworth. Missoula, Montana: Scholars Press, 1977. [Trad. italiana de L. Tondelli en *Le Ode di Salomone.* Roma, 1914.]

ORIBASIUS. *Oeuvres d'Oribase,* vol. 3. Ed. U. C. Bussmaker y C. Daremberg. París: Imprimerie Impériale, 1858.

ORÍGENES. *Origene: Commentaire sur Saint Jean.* Ed. Cécile Blanc. Sources Chrétiennes 157. París: Éditions du Cerf, 1970.

— *Contra Celsum.* Trad. H. E. Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1965. [Trad. cast. y ed. de D. Ruiz Bueno en *Orígenes: Contra Celso.* BAC. 271 (Madrid, 1967) 1 vol.]

— *De Principiis.* En H. Crouzel y M. Simonetti, eds. *Origene: Traité des Principes.* Sources Chrétiennes 252, 253, 268, 269, 312 . París: Éditions du Cerf, 1978-1984. Trad. inglesa: G. W. Butterworth, trad. *Origen: On First Principles.* Nueva York: Harper and Row, 1966.

— *Dialogue with Heraclides.* Trad. H. E. Chadwick. *Alexandrian Christianity.* Filadelfia: Westminster Press, 1954.

—*«Fragments on I Cor»* Ed. C. Jenkins. *Journal of Theological Studies* (1907/08) 9:500-514.

— *«Fragments on Ephesians, no. 29»* Ed. J. A. Gregg. *Journal of Theological Studies* (1901/02) 3:565-567.

— *Origene: Homélies sur le Cantigue des Cantiques.* Ed. O. Rousseau. Sources Chrétiennes 37. París: Éditions du Cerf, 1954.

— *Origenes Werke.* Ed. W. A. Baehrens. Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1899-1955. [Trad. francesa y ed. parcial : Sources Chrétiennes, 7, 16, 29, 37, París, 1955 ss.]

Oxyrhynchus Papyri, vol. 50. Londres: Egyptian Exploration Society for the British Academy, 1983.

PACHOMIUS. *Preceptos y Sentencias.* En A. Veilleux, trad. q.v. *Pachomian Koinonia.* Vol. 2: *Pachomian Chronicles and Rules.*

Palestinian Talmud : Sotah. Trad. M. Schwab. *Le Talmud de Jerusalem,* vol. 4. París: Maisonneuve y Larra, 1972.

PALLADAS. *Anthologia Palatina.* In W. R. Paton, ed. *The Greek Anthology,* vol. 4. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

PALLADIUS. *Dialogus de vita Johannis Chrysostomi.* PG 47.3-82. Ed. C. R. Coleman Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

— *Palladius: The Lausiac History.* Trad. R. T. Meyer. Ancient Christian Writers 34. Nueva York: Newman Press, 1964. [Ed. crít. de C. Butler. *The Lausiac History of Paladius.* 2 vols. Cambridge, 1904. Trad. francesa y ed. de A. Lucot en *Palladius. Histoire Lausiaque.* París, 1912].

— *Historia Lausiacha.* En R. Draguet, ed. *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque,* vol. I. CSCO *3go: Scriptores Syri* 170. Lovaina: CSCO, 1978.

PAMPHILUS. *Apologia pro Origene.* PG 17.541-616.

Papiri Greci e Latini, vol. 10. Pubblicazioni della societa per la ricerca dei papiri. Florencia: E. Ariani, 1932.

PATRICIUS. *Confessio.* In A. B. E. Hood, ed. *St. Patrick.* Londres y Chichester: Phillimore, 1978.

PAULINUS DE MILAN. *The Life of Ambrose.* En F. R. Hoare, trad. *The Western Fathers.* Nueva York: Harper Torchbooks, 1954.

PAULINUS DE NOLA. *Carmina.* Ed. W. Hartel. CSEL 30. Viena: Tempsky, 1904.

PELAGIUS. *Ad Demetriadem.* PL 30.16-487.

— *Expositio in epistolam ad Romanos.* PL *Supp.* 1.1112-1181.

— Escritos pelagianos: *Scripta Pelagiana. «Honorificentiae tuae»* PL *Supp.* 1. 1687-1694.

— Escritos pelagianos: *Epistula de castitate.* PL *Supp.* 1.1464-1505.

PERCIVAL, E. J., ed. *The Seven Ecumenical Councils.* En *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers,* vol. 14. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977.

PETRUS DE ALEXANDRIA. *Epistolae canonicae.* PG 18.467-508.

PHILONIS. *De vita contemplativa.* Ed. R. Arnaldez con una introducción de F. Daumas. *Philo: «De Vita Contemplativa»: Oeuvres de Philon d'Alexandrie.* París: Éditions du Cerf, 1963. Trad. inglesa: en F. H. Colson, *Philo,* vol. 9. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1967. [Trad. cast. de J. M. Triviño: *Obras completas de Filón de Alejandría.* vol. 5 (Buenos Aires, 1976) pp. 153-176.]

— *Hypothetica.* En Eusebius, *Praeparatio Evangelica.* PG 21. [Trad. cast. de J. M. Triviño: *Obras completas de Filón de Alejandría.* vol. 5 (Buenos Aires, 1976) pp. 269-281.]

— *Vita Moisses.* En Colson, ed. *Philo,* vol. 6. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1950. [Trad. cast. de J. M. Triviño : *Obras completas de Filón de Alejandria.* vol. 4 (Buenos Aires, 1976) pp. 83-145.]

PHILOXENUS DE MABBUG. «Memra de Philoxène de Mabboug sur l'Inhabitation du Saint-Esprit.» Trad. francesa de A. Tanghe. *Le Muséon* (1960) 73:39-71. [Trad. cast. de J. M. Triviño: *Obras completas de Filón de Alejandría.* vol. 5 (Buenos Aires, 1976) pp. 153-176.]

— *Letter sent to a Friend.* Trad. inglesa de G. Olinder. *Acta Universitatis Gotoburgensis* (1950) 56.

PLINIUS. *Pliny: Natural History.* Ed. H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1969. [*Historia Natural.* IGME. Madrid, 1988.]

PLOTINUS. *Enneads.* Trad. S. MacKenna. Londres: Faber, 1956. [Trad. castellana de J. Igal en *Plotino: Enéadas.* Madrid: Editorial Gredos (Biblioteca Clásica, 57) 1982 ss.]

PLUTARCHOS. *Comparison of Lycurgus and Numa.* En B. Perrin, ed. *Plutarch's Lives,* Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1948.

— *De Iside.* En F. C. Babbitt, ed. *Plutarch's Moralia.* vol. 5. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1969. [Trad. castellana en curso de edición en Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.]

— *De sanitate tuenda.* En F. C. Babbitt, ed. *Plutarch's Moralia.* Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

— *Praecepta conjugalia.* En F.C. Babbitt, ed. *Plutarch's Moralia,* vol. 2.

POLEMOS. *Physiognomica.* Ed. R. Forster, ed. *Physiognomici graeci,* vol. I. Leipzig: Teubner, 1891 .

POLOTSKY, H. J., ed. *Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlins.* Vol. I: *Kephalaia.* Stuttgart: Kohlhamer, 1940.

PORPHYRIOS. *Contra Christianos.* Ed. A. von Harnack. «Porphyrius. "Gegen die Christen".» *Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften 1916,* pp. 1-115. Berlín: Akademie der Wissenschaften, 1916.

— *Porphyre: De l'Abstinence.* Trad. francesa y ed. J. Bouffartigue and M. Patillon. Collection Budé. París: Les Belles Lettres, 1977. Trad. inglesa: Thomas Taylor, *On Abstinence from Animal Foods.* Londres: Centaur Press, 1965. [Trad. castellana de M. Periago Llorente en *Porfirio: Sobre la abstinencia.* Madrid: Editorial Gredos (Biblioteca Clásica, 57) 1984.]

— *Porphyry: On the Cave of the Nymphs.* Ed. y trad. Arethusa Monographs. Buffalo: Department of Classics, SUNY Buffalo, 1960. Trad. inglesa: Robert Lamberton, Barrington, Nueva York: Station Hill Press, 1983. [Trad. castellana de Miguel Periago Lorente: *La gruta de las ninfas.* Madrid: Editorial Gredos (Biblioteca Clásica) 1991.]

— *On Philosophy from Oracles.* En Eusebius. *Praeparatio Evangelica.* PG 21.

— *Vita Plotini.* Trad. inglesa, S. MacKenna, *Plotinus: Enneads.* Londres: Faber, 1956. [Trad. castellana de J. Igal en *Porfirio: Vida de Plotino.* Madrid: Editorial Gredos (Biblioteca Clásica, 57) 1982.]

POSSIDIUS. *Vita Augustini.* PL 32.33-66. [Trad. cast. y ed. de V. Capanaga en *Obras de San Agustín* , vol. 1. BAC. 10 (Madrid, 1979) pp. 305-364.]

QUINTILIANUS. *Institutio Oratoria.* En H. E. Butler, ed. *Quintilian,* 4 vols. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1969-1979.

ROCA-PUIG, R., ed. *Himne a la Verge Maria: «Psalmus responsorius» papir llatí del segle iv.* Barcelona: Asociación Bibliófilos, 1965.

ROMANUS MELODES. *Romanos le Mélode: Hymnes III.* Ed. J. Grosdidier de Matons. Sources Chrétiennes 114. París: Éditions du Cerf, 1965.

RUFINUS. *Apologia contra Hieronymum.* In M. Simonetti, ed. *Tyrannii Rufini Opera. Corpus Christianorum, Latina* 20. Turnhout: Brepols, 1961.

— *Expositio Symboli.* En Simonetti, ed. *Opera.*

— *Historia Monachorum.* PL 21.387-462.

— *Praefatio in Omelias Sancti Basilii.* En Simonetti, ed. *Opera.*

— *Praefationes in Libros Origenis Periarchon.* En Simonetti, ed. *Opera.*

— *Prologus in Omelias Origenis super Numeros.* En Simonetti, ed. *Opera.*

SALLUSTIUS. *Sallustius: Concerning the Gods and the Universe.* Ed. A. D. Nock. Cambridge: Cambridge University Press, 1926 [Trad. castellana de J. Igal en *Salustio: Sobre los dioses y el mundo.* Madrid: Editorial Gredos (Biblioteca Clásica, 133) 1990.]

SCHERMANN, T., ed. *Die allgemeine Kirchenordnung frühchristlicher Liturgien.* Paderborn: F. Schoeningh, 1914.

SERAPION DE THMUIS. *Epistola ad monachos.* PG 40.924-942.

Sermo de sacrilegio. PL *Supp.* 4:969-973.

SEVERUS DE ANTIOCHIA. *Homiliae cathedrales.* Ed. M. Brière y F. Graffin. *Patrologia Orientalis* 36. Turnhout: Brepols, 1974.

SEXTUS. *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Christian Ethics.* Texts and Studies, n.s. 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1959. [Trad. italiana y ed. de F. de Paolo : *Le sentence di Sesto.* Milán, 1937.]

SHENUTUS DE ATRIPE. *Epistolae.* Ed. J. Leipoldt y W. E. Crum. CSCO, *43, Scriptores Coptici* 3. Leipzig: O. Harrassowitz, 1898. Trad. H. Wiesmann. CSCO *96: Scriptores Coptici 8.* Lovaina: L. Durbecq, 1953.

SIRICIUS, Pope. *Epistolae.* PL 13.113 1-1196.

SÓCRATES. *Historia Eclesiastica.* Trad. inglesa: en A. C. Zenos, ed. *Library of Nicene and Post-Nicene Fathers,* ser. 2, vol. 2. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979.

SORANUS. *Gynaecia.* Ed. J. Ilberg. Leipzig: Teubner, 1927. Trad. inglesa: O. Temkin, *Soranus' Gynaecology.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1956 .

SUIDAS. *Lexicon,* vol. 3. Ed. A. Adler. Leipzig: Teubner, 1933.

SYNESIUS OF CYRENE. *Epistolae.* PG 66.1321-1560. Trad. inglesa: A. Fitzgerald, *The Epistolae of Synesius of Cyrene.* Oxford: Oxford University Press, 1926.

TATIANUS. *Oration to the Greeks.* Trad. inglesa: en J. E. Ryland, ed. *The Ante-Nicene Fathers,* vol. 2. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1977. [Trad. italiana de M. Fermi: en *Taziano: Discorso ai greci.* Roma, 1924.]

TERTULLIANUS. *Ad Martyres.* Ed. E. Dekkers. En *Tertulliani Opera. Corpus Christianorum, Latina* 1. Turnhout: Brepols, 1954.

— *Ad uxorem.* Ed. E. Kroymann. *Corpus Christianorum* 1.

— *Adversus Marcionem.* Ed. E. Kroymann, *Corpus Christianorum* 1.

— *Adversus Valentinianos.* Ed. E. Kroymann. *Tertulliani Opera. Corpus Christianorum, Latina* 2. Turnhout: Brepols, 1954. [Trad. cast. de J. Pellicer de Ossau en *Tertuliano: Exhortación a los cristianos presos en las cárceles.* Barcelona, 1639. Reedición Madrid, Col. Crisol, 121, 1946.]

— *De Anima.* Ed. J. H. Waszink. *Corpus Christianorum* 2.

— *Apologeticum.* Ed. Dekkers, *Corpus Christianorum* I. [Trad. cast. P. Manero en *Tertuliano: Apología contra los gentiles.* Zaragoza, 1644. Reedición Madrid, 1789. Id. de G. Prado en *El apologético de Tertuliano.* Madrid, 1943.]

— *De cultu feminarum.* Ed. Kroymann, *Corpus Christianorum* 1. [Trad. cast. de J. Pellicer de Ossau en *Tertuliano: Sobre el vestido de las mujeres.* Barcelona, 1639.]

— *De exhortatione castitatis.* Ed. Kroymann. *Corpus Christianorum* 2.

— *De ieiunio.* Ed. A. Reifferscheid and G. Wissowa. *Corpus Christianorum* 2.

— *De monogamia.* Ed. Dekkers. *Corpus Christianorum* 2.

— *De oratione.* Ed. G. F. Diercks. *Corpus Christianorum* 1.

— *De virginibus velandis.* Ed. Dekkers. *Corpus Christianorum* 2.

THEODORETUS DE CYRUS. *Dialogus.* PG 83.31-318.

— *Epistolae.* PG 83. 1171-1494.

— *Haereticarum fabularum compendium.* PG 83.335-356.

— *Historia Religiosa.* PG 82.881-1280. Ed. P. Canivet y A. Leroy-Molinghen. *Théodoret de Cyr: Histoire des Moines de Syrie.* Sources Chrétiennes 234, 257. París: Éditions du Cerf, 1977, 1979. Trad. inglesa: R. M. Price, *Theodoret of Cyrrhus: A History of the Monks of Syria.* Cistercian Studies 88. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1985.

THEODORUS PRISCIANUS. *Euporiston libri.* Ed. V. Rose. Leipzig: Teubner, 1894.

TILL, W. C., «Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der koptischen Urkunden». *Österreichische Akademie der Wissenschaften: Philol.-Hist. Klasse* 229. Viena: R. M. Rohrer, 1954.

TIMOTHEOS DE CONSTANTINOPLA. *De Receptione Haereticorum.* PG 86.11-68.

VEILLEUX, A., Trad. *Pachomian Koinonia. The Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples.* Vol. I: *The Life of Saint Pachomius and his Disciples.* Vol. 2: *Pachomian Chronicles and Rules.* Vol. 3: *Instructions, Epistolae, and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples.* Cistercian Studies 45-47. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1980-1982.

Vie Ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune. 2 vols. Ed. P. Van der Ven. Subsidia Hagiographica 32. Bruselas: Société des Bollandistes, 1962.

Vita Mariae Aegyptiacae. PL 73.67 1-690.

Vita Mariae Meretricis. PL 73. 65 1-660.

VIVES, J. ed. *Concilios Visigóticos y Hispano-Romanos.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

Vita Sanctae Eupraxiae. Acta Sanctorum. Mart. ii. Marzo 13. Venecia: 1735.

Vita Sanctae Febroniae. Acta Sanctorum. Jun. v. Junio 25. Venecia: 1744.

Vita Sanctae Matronae. Acta Sanctorum. Nov. iii. Bruselas: Société des Bollandistes, 1910.

Vita Theclae. En G. Dagron, ed. *Vie et Miracles de Sainte Thècle.* Subsidia Hagiographica 62. Bruseles: Société des Bollandistes, 1978.

FUENTES SECUNDARIAS

ABRAMOWSKI, L. «Sprache und Abfassungszeit der Oden Salomos.» *Oriens Christianus* (1984) 68:80-90.

ACHELIS, H. *Virgines subintroductae.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902.

ADAM, A. «Erwägungen zur Herkunft der Didache». *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1957) 681-47.

AIKEMA, Bernard. «Lorenzo Lotto and the "Ospedale de San Zuane Polo".» En D. Rosand, ed. *Interpretazioni veneziane: Studi di storia dell'arte in onore di Michelangelo Muraro,* pp. 343-350. Venecia: Arsenale, 1984.

ALAND, Barbara. «Marcion. Versuch einer neuen Interpretation.» *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1973) 70:420-447.

ALBRECHT, Ruth. *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen.* Forschungen zur Kirchen-und Dogmengeschichte 38. Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1986.

ALEXANDRE, Monique. «Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse.» In Ugo Bianchi, ed. q.v. *Arche e Telos. L'Antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa,* pp. 122-159. Studia Patristica Mediolanensia 12. Milán: Vita e Pensiero, 1981.

ALLAM, S. «Le mariage dans l'Égypte ancienne.» *Journal of Egyptian Archaeology* (1981) 67; 116-35.

AMAND, D., y M. C. Moons. «Une curieuse homélie grecque sur la virginité, adressée aux peres de famille.» *Revue bénédictine* (1953) 63:18-69, 211-238.

AMAT, Jacqueline. *Songes et Visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive.* París: Études augustiniennes, 1985.

ANDERSON, Graham. *Ancient Fiction: The Novel in the Graeco-Roman World.* Totowa, Nueva Jersey: Barnes y Noble, 1984.

ANDERSON, J. G. C., F. Cumont y H. Grégoire, eds. *Studia Pontica.* Bruselas: H. Lamartin 1910.

APPELBAUM, S. «Economic Life in Palestine». En S. Saffrai y M. Stern, eds. *The Jewish People in the First Century,* pp. 631-700. Assen: Van Gorcum, 1974.

ARBESMANN, R. «Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity.» *Traditio* (1949-51) 71-71.

— «The "cervuli" and "anniculae" in Caesarius of Arles.» *Traditio* (1979) 35:89-119.

ARCHER, L. J. «The Role of Jewish Women in Graeco-Roman Palestine.» En Averil Cameron y Amélie Kuhrt, eds. q.v. *Images of Womem in Late Antiquity,* pp. 273-287.

ARIÈS, Philippe, y André BÉJIN, eds. *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times.* Trad. por Anthony Forster. Oxford: Basil Blackwell, 1985. [Trad. castellana de Carlos García Velasco: *Sexualidades Occidentales.* Paidos. Barcelona. 1987.]

ARMSTRONG, A. H. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

— «Gnosis and Greek Philosophy.» En B. Aland, ed. *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas,* pp. 87-124. Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1978.

— «Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect.» *Augustinian Studies* (1972) 3:35-59.

— *Saint Augustine and Christian Platonism.* Saint Augustine Lecture for 1966. Villanova, Pennsylvania: Villanova University Press, 1967.

AUBINEAU, M. «Le Panégyrique de Thècle attribué a Jean Chrysostome (BHG 1720): La fin retrouvée d'un texte mutilé.» *Analecta Bollandiana* (1975) 93:349-362.

AUNE, D. E. *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity.* Supplements to Novum Testamentum 28. Leiden: Brill, 1977.

AVERINCEV, S. «L'or dans le système des symboles de la culture protobyzantine.» *Studi medievali* (1979), ser. 3, 20:47-67.

— «Notion de l'homme et tradition littéraire à Byzance.» *Studi medievali* (1977) ser. 3, 18: 1-38.
— *Poetika rannevizantijskoj literaturi.* Moscú: Akademiya Nauk, 1977.

BAGNALL, Roger S. «Church, State and Divorce in Late Roman Egypt.» En *Florilegium Columbianum: Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller,* pp. 41-61. Nueva York: Italica Press, 1987 .
BAKHTIN, M. *The Dialogic Imagination: Four Essays.* Ed. Michael Holquist. Trad. Caryl Emerson y Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.
BALTENSWEILER, H. *Die Ehe im Neuen Testament.* Zurich: Zwingli Verlag, 1967.
BARBIER, E. «La signification du cortège représenté sur le couvercle du coffret de "Projecta".» *Cahiers Archéologiques* (1962) 12:15-33.
BARNES, T. D. «Angel of Light or Mystic Initiate? The Problem of the *Life* of Anthony.» *Journal of Theological Studies* (1986) n.s. 37:353-68.
— *Constantine and Eusebius.* Cambridge: Harvard University Press, 1981.
— «Methodius, Maximus and Valentinus.» *Journal of Theological Studies* (1979) n.s. 30: 47-55
— «Porphyry *Against the Christians:* Date and the Attribution of Fragments.» *Journal of Theological Studies* (1973) n.s. 24:424-442.
— *Tertullian.* Oxford: Clarendon Press, 1971.
BAUMGARTEN, J. M. «4Q502, Marriage or Golden Age Ritual?» *Journal of Jewish Studies* (1983) 34:125-135.
BAUR, C. *John Chrysostom and His Times.* 2 vols. Trad. M. Gonzaga. Westminster, Maryland: Newman Press, 1959.
BATEY, R. A. *New Testament Nuptial Imagery.* Leiden: Brill, 1971.
BAYNES, N. H. «The Thought World of East Roma.» En *Byzantine Studies and Other Essays,* pp. 24-46. Londres: Athlone Press, 1960.
BEARD, Mary. «The Sexual Status of Vestal Virgins.» *Journal of Roman Studies* (1980) 70: 12-27.
BEATRICE, P. F. «Continenza e matrimonio nel Christianesimo primitivo». En R. Cantalamassa, ed. q.v. *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini,* 3-68.
— *La lavanda dei piedi.* Roma: Edizioni liturgiche, 1983.
— *Tradux Peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale.* Studia Patristica Mediolanensia 8. Milán: Vita e Pensiero, 1978.
— «Le tuniche di pelle. Antiche letture di *Gen.* 3.21.» In Ugo Bianchi, ed. q.v. *La Tradizione dell'Enkrateia,* pp. 433-484.

BEAUCHAMP, Paul. *Création et Séparation.* París: Desclée de Brouwer, 1969.

BECK, E. «Asketentum und Mönchtum bei Ephraem». En *Il Monachesimo Orientale,* pp. 343-362. Orientalia Christiana Analecta 153. Roma: Vaticano, 1958.

BECK, H. G. *Byzantinisches Erotikon. Orthodoxie, Literatur, Gesellschaft.* Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-Hist. Klasse 1984, n.° 5. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Kommission C. H. Beck, 1984.

BELL, H. I. *Jews and Christians in Egypt.* Londres: British Museum, 1924.

BERROUARD, M.-F. «Les Lettres 6 et 19 de saint Augustin». *Revue des études augustiniennes* (1981) 27:264-277.

— «Un tournant dans la vie de l'Église d'Afrique: les deux missions d'Alypius en Italie à la lumiere des *Lettres* 10, 15, 16*, 22, et 23 A de Saint Augustin». *Revue des études augustiniennes* (1985) 31:46-70.

BETZ, H. D. *Galatians.* Filadelfia: Fortress Press, 1979.

BIANCHI, U., ed. *La Tradizione dell'Enkrateia.* Roma: Ateneo, 1985.

BLACK, Matthew. *The Scrolls and Christian Origins.* Nueva York: Scribner's Sons, 1961.

— «The Tradition of Hasidaean-Essene Asceticism: Its Origins and Influence.» En *Aspects du Judéo-christianisme,* pp. 19-33. Colloque de Strasbourg, 1964. París: Presses Universitaires de France, 1965.

BLANCK, H. *Wiederverwendung alter Statuen als Ehrendenkmäler bei Griechen und Römern.* Roma: Bretschneider, 1969.

BLANK, David L. «The Etymology of Salvation in Gregory of Nyssa's *De Virginitate». Journal of Theological Studies* (1986) n.s. 37:79-90.

BLOND, G. «L'"hérésie" encratite vers la fin du quatrième siècle.» *Recherches de science religieuse* (1944) 32:157-210.

BONNER, G. «Some Remarks on Letters 4 and 6». En *Les lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak: communications presentées au Colloque des 20 et 21 Septembre, 1982,* pp. 155-164. París: Études augustiniennes, 1983.

BORNKAMM, G. *Paul.* Nueva York: Harper and Row, 1971.

BOSWELL, John. «*Expositio* and *Oblatio:* The Abandonment of Children and the Ancient and Medieval Family.» *American Historical Review* (1984) 89:10-33.

BOSWORTH, C. E. *The Medieval Islamic Underworld.* Vol. I, *The Banu Sasan in Arabic Life and Lore.* Leiden: Brill, 1976.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice.* Trad. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BOWERSOCK, G. W. *Roman Arabia.* Cambridge: Harvard University Press, 1983.

BRENNAN, Brian. «Athanasius' *Vita Antonii: A* Sociological Interpretation.» *Vigiliae Christianae* (1985) 39:209-227.

BRILLIANT, Richard. «Una statua ritratto femminile dal territorio di Tarquinia.» *Bolletino d'Arte* (1984) 26: 1-12.

BRISSON, Luc, ed. *Porphyre. La Vie de Plotin I: Travaux Préliminaires.* París: J. Vrin, 1982.

BROOK, Sebastian P. «Clothing Metaphors as a Means of Theo-logical Expression in Syriac Tradition». En M. Schmidt and C. F. Geyer, eds. *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter,* pp. 11-40. Regensburg: Pustet, 1981.

— «Early Syrian Asceticism.» *Numen* (1973) 20: 1-19.

— «Jewish Traditions in Syriac Sources.» *Journal of Jewish Studies* (1979) 30:212-232.

BROOK, Sebastian P., y Susan Ashbrook Harvey, eds. *Holy Women of the Syrian Orient.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1987.

BROOTEN, B. J. *Women Leaders in the Ancient Synagogue.* Chico, California: Scholars Press, 1982.

BROWN, P. R. L. «Antiquité tardive.» En Paul Veyne, ed. q.v. *Histoire de la Vie Privée.* Vol. I, *De l'Empire romain à l'an mil,* pp. 226-299; trad. inglesa en A. Goldhammer. Trad. *History of Private Life.* Vol. I, *From Pagan Rome to Byzantium,* pp. 239-311.

— *Augustine of Hippo.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1967. [Trad. cast. de S. Tovar y M.R. Tovar: Biografía de Agustín de Hipona. Madrid, Revista de Occidente, 1970.]

— *The Cult of the Saints.* Chicago: University of Chicago Press, 1981.

— «The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire.» *Journal of Roman Studies* (1969) 59:92-103. También en *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,* q.v., pp. 94-118.

— *The Making of Late Antiquity.* Cambridge: Harvard University Press, 1978.

— «The Notion of Virginity in the Early Church.» En Bernard McGinn, John Meyendorff, y Jean Leclercq, eds. *World Spirituality.* Vol. 16, *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century,* pp. 427-443. Nueva York, Crossroad, 1985.

— «Pelagius and His Supporters: Aims and Environment.» *Journal of Theological Studies* (1968) n.s. 19:93-114. Incorporado ahora en *Religion and Society in the Age of Saint Augustine, q.v.,* pp. 183-207.

— «The Problem of Miraculous Feeding in the Graeco-Roman World.» *Center for Hermeneutical Studies: colloquy 42,* pp. 19-24. Berkeley, California: Graduate Theological Union, 1982.

— *Religion and Society in the Age of Saint Augustine.* Londres: Faber, 1977.
— «The Saint as Exemplar.» *Representations* (1983) 1:1-25. También en J. S. Hawley, ed. *Saints and Virtues,* pp. 3-14. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1987.
— «Sexuality and Society in the Fifth Century A.D.: Augustine and Julian of Eclanum.» En E. Gabba, ed. *Tria Cord a. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano,* pp. 49-70. Biblioteca di Athenaeum I. Como: New Press, 1983.

BROWNING, R. «The Riot of A.D. 387 in Antioch.» *Journal of Roman Studies* (1952) 42:13-20.

BRUNT, P. A. *Italian Manpower, 255* B.C.-A.D. I4. Oxford: Clarendon Press, 1971.

BÜCHNER, B. *Die Armut der Armen.* Munich: Kosel, 1980.

BUCKLER, W. H., W. M. CALDER, y C. W. M. COX. «Asia Minor, 1924. IV.-A Monument from the Upper Tembris Valley.» *Journal of Roman Studies* (1927) 17:49-58.

BUNGE, J. G. «Origenismus-Gnostizismus: Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrios Pontikos». *Vigiliae Christianae* (1986) 40:24-54.

BURKITT, F. *Early Christianity Outside the Roman Empire.* Cambridge: Cambridge University Press, 1899.

BURN, A. R. «Hic Breve Vivitur.» *Past and Present* (1953) 4:1-31.

BYNUM, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1987.
— «Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality.» En R. L. Moore y F. E. Reynolds, eds. *Anthropology and the Study of Religion,* pp. 105-125. Chicago: Center for the Scientific Study of Religion, 1984.

CACITTI, Remo. «L'etica sessuale nella canonistica del iiio secolo.» In R. Cantalamassa, ed. q.v. *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini,* pp. 69-157.

CAIRD, G. B. A *Commentary on the Revelation of Saint John the Divine.* Nueva York: Harper and Row, 1966.

CALDER, W. M. «The Epigraphy of the Anatolian Heresies.» En W. H. Buckler y W. M. Calder, eds. *Anatolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay,* pp. 59-91. Manchester: Manchester University Press, 1923.

CALDERINI, A., et al. *La Basilica di San Lorenzo.* Milán: Fondazione Treccani, 1951.

CALLAM, D. «Clerical Continence in the Fourth Century: Three Papal Decretals.» *Theological Studies* (1980) 41:3-50.

CAMERON, Alan. *Circus Factions.* Oxford: Oxford University Press, 1976.

CAMERON, Averil. *Procopius and the Sixth Century.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1985.

— «The Theotokos in Sixth-Century Constantinople: A City Finds Its Symbol.» *Journal of Theological Studies* (1978) n.s., 29: 79-108.

CAMERON, Averil, y Amélie KUHRT, eds. *Images of Women in Late Antiquity.* Detroit: Wayne State University Press, 1983.

CANIVET, M. Y., y P. CANIVET. «La mosaïque dans l'église syriaque de Huârte». *Cahiers archéologiques* (1975) 24:49-60.

CANIVET, P. «Erreurs de spiritualité et troubles psychiques.» *Recherches de science religieuse* (1962) 50:161-205.

— *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr.* Théologie historique 42. París: Beauchesne, 1977.

CANTALAMASSA, R., ed. *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*. Studia Patristica Mediolanensia 5. Milán: Vita e Pensiero, 1976.

CARRITHERS, Michael. *The Forest Monks of Sri Lanka.* Delhi: Oxford University Press, 1983.

CARROLL, Michael. *The Cult of the Virgin Mary.* Princeton: Princeton University Press, 1986.

CASSIN, Elena. «Le Proche-Orient ancien: Virginité et stratégie de sexe». En *Le Mythe de la virginité perdue à travers les siècles et les continents,* pp. 241-258. París: Éditions Ramsay, 1981.

— «Le Semblable et le différent.» En L. Poliakov, ed. *Hommes et bêtes,* 115-127. París: Mouton, 1975.

CASTELLI, Elizabeth. «Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity.» *Journal of Feminist Studies in Religion* (1986) 2:61-88.

CAVALLERA, F. «La *de virginitate* de Basile d'Ancyre.» *Revue d'histoire ecclésiastique* (1905) 6:5-14.

— *Saint Jérôme: sa vie et son oeuvre.* Spicilegium Sacrum Lovaniense, fasc. 1-2. Lovaina: *Spicilegium Sacrum,* 1922.

CHADWICK, H. E. «All Things to All Men.» *New Testament Studies* (1955) 1:261-275.

— «The Ascetic Ideal in the History of the Church.» In W. J. Sheils, ed. *Monks, Hermits, and the Ascetic Tradition,* pp. 1-24. Oxford: Basil Blackwell, 1985 .

— *Augustine.* Past Masters. Oxford: Oxford University Press, 1986.

— *Boethius, the consolations of music, logic, theology and philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

— *Early Christian Thought and the Classical Tradition.* Nueva York: Oxford University Press, 1966.

— *Reallexikon für Antike und Christentum, 5:* coll. 343-365, s.v. «Enkrateia». Stuttgart: A. Hiersemann, 1960.
— «Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body.» *Harvard Theological Review* (1948) 41:83-102.
— *Priscillian of Avila.* Oxford: Clarendon Press, 1976. [Trad. cast. de J. L. López Muñoz. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.]
CHADWICK, O. *John Cassian.* Cambridge: Cambridge University Press, 1963.
CHITTY, Derwas. *The Desert a City.* Oxford: Basil Blackwell, 1966.
CHODOROW, Nancy. «Family Structure and Female Personality.» En M. Z. Rosaldo y L. Lamphere, eds. q.v. *Women, Culture and Society,* pp. 43-66.
CLARK, Elizabeth A. «"Adam's Only Companion": Augustine and the Early Christian Debate on Marriage». *Recherches augustiniennes* (1986) 21:139-162.
— *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity.* Nueva York y Toronto: Edwin Mellen Press, 1986.
— «Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Ancient Christianity.» *Anglican Theological Review* (1981) 6:240-257. Incorporado ahora en *Ascetic Piety and Women's Faith,* q.v., pp. 175-208.
— «Authority and Humility: A Conflict of Values in Fourth-Century Female Monasticism». *Byzantinische Forschungen* (1985) 9:17-33. Incorporado ahora en *Ascetic Piety and Women's Faith,* q.v., pp. 209-228.
— *Jerome, Chrysostom and Friends.* Lewiston, Nueva York: Edwin Mellen Press, 1979.
— John Chrysostom and the *Subintroductae. Church History* (1977) 46:171-185. Incorporado ahora en *Ascetic Piety and Women's Faith,* q.v., pp. 265-290.
— «The Place of Jerome's Commentary on Ephesians in the Origenist Controversy: the Apokatastasis and Ascetic Ideals.» *Vigiliae Christianae* (1987) 41:154-171.
— «Vitiated Seeds and Holy Vessels: Augustine's Manichaean Past.» En *Ascetic Piety and Women's Faith,* q.v., pp. 291-349.
CLARKE, W. K. Lowther. *Saint Basil the Great: A Study in Monasticism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1916.
CLAUDE, Dieter. *Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert.* Byzantinisches Archiv 13. Munich: C. H. Beck, 1969.
COCHINI, C. *Origines apostoliques du célibat sacerdotal.* París: Lethielleux, 1981.
CONSOLINO, Franca Ela. «Dagli 'exempla' ad un esempio di comportamento cristiano.» *Rivista storica italiana* (1982) 94:455-477.
— «Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente.» En A. Giardina, ed. *Società*

Romana e impero tardoantico. Vol. I, *Istituzioni, ceti, economia,* pp. 273-306. Bari: Laterza, 1986.
— «Modelli di santità femminile nelle più antiche passioni romane.» *Augustinianum* (1984) 24:83-113.
— «*Veni huc a Libano:* La *Sponsa* del Cantico dei Cantici come modello per le vergini negli scritti esortatori di Ambrogio.» *Athenaeum* (1984) n.s. 62:399-415.
CORSINI, E. «Plérôme humaine et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse.» En M. Harl, ed. q.v. *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse,* pp. 111-126.
COUNTRYMAN, L. W. *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations.* Lewiston, Nueva York: Edwin Mellen Press, 1980.
COURCELLE, P. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin.* París: de Boccard, 1950.
— «Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin.» *Revue des études anciennes* (1944) 46:65-93.
COX, Patricia. *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1983.
— «Origen and the Bestial Soul.» *Vigiliae Christianae* (1982) 36:115--140.
— «"Pleasure of the Text, Text of Pleasure": Origen's *Commentary on the Song of Songs.*» *Journal of the American Academy of Religion* (1986) 54:241-251.
CRAMER, W. *Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer.* Orientalia Christiana Analecta 173. Roma: Vaticano, 1965.
— *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie.* Münster Beiträge zur Theologie 46. Münster-in-Westfalen: Aschendorff, 1979.
CROKE, Brian. «The Era of Porphyry's Anti-Christian Polemic.» *Journal of Religious History* (1984) 13:1-14.
CROUZEL, F. *Origène et la «connaissance mystique».* París: Desclée de Brouwer, 1961.
— *Virginité et mariage chez Origène.* París: Desclée de Brouwer, 1963.
CRUM, W. E. *A Coptic Dictionary.* Oxford: Clarendon Press, 1939.
— *Coptic Ostraca.* Londres: Egypt Exploration Fund, 1902.
CRUM, W. E., y H. G. EVELYN-WHITE. *The Monastery of Epiphanius of Thebes, Pt. 2: Coptic Ostraca and Papyri.* Nueva York: Metropolitan Museum of Art, 1926.

DAGRON, Gilbert. «Les moines et la ville: le monachisme à Constantinople». *Travaux et Mémoires* (1970) 4:229-276.
— *Naissance d'une capitale.* París: Presses Universitaires de France, 1974.

DANIÉLOU, Jean. *Platonisme et Théologie mystique.* París: Aubin, 1944.

— *L'etre et le temps chez Grégoire de Nysse.* Leiden: Brill, 1970.

DASSMANN, E. *Die Frömnligkeit dem Kirchenvaters Ambrosius von Mailand.* Münsterin-Westfalen: Aschendorff, 1965.

DAUBE, David. «The Marriage of Justinian and Theodora. Legal and Theological Reflections.» *Catholic University of America Law Review* (1967) 16:380-399.

DE BENEDICTIS, E. «The Senatorium and Matroneum in the Roman Church.» *Rivista di archeologia cristiana* (1981) 57:69-85.

DECRET, F. *L'Afrique manichéenne,* 2 vols. París: Études augustiniennes, 1978.

— *Aspects du manichéisme dans l'Afrique chrétienne.* París: Études augustiniennes, 1970.

DE JONGE, M. «The Pre-Mosaic Servants of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in the Writings of Justin and Irenaeus.» *Vigiliae Christianae* (1985) 39: 157-170.

DELÉANI, S. *«Christum sequi.» Étude d'un thème dans l'oeuvre de saint Cyprien.* París: Études augustiniennes, 1979.

DÉMAROLLE, J. M. «Les femmes chrétiennes vues par Porphyre.» *Jahrbuch für Antike und Christentum* (1970) 13:42-47.

DEMBINSKA, M. «Diet. A Comparíson of Food Consumption in Some Eastern and Western Monasteries in the 4th-12th centuries.» *Byzantion* (1985) 55:431-462.

DENING, Greg. *Islands and Beaches.* Melbourne: Melbourne University Press, 1980.

DER NERSESSIAN, Sirarpie. *Armenian Art.* Londres: Thames and Hudson, 1978.

DE STE. CROIX, G. E. M. *The Class Struggle in the Ancient Greek World.* Londres: Duckworth, 1981 .

DE VEER, A. C. *Premieres polémiques contre Julien.* Bibliothèque augustinienne 23. París: Desclée de Brouwer, 1974.

DEVOS, Paul. «Silvie la sainte pèlerine.» *Analecta Bollandiana* (1973) 91:105-120.

DÍAZ y DÍAZ, Manuel C. «L'expansion du christianisme et les tensions épiscopales dans la péninsule ibérique». *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae,* n.° 6, pp. 84-94. Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fasc. 67. Bruselas: Nauwelaerts, 1983.

DI BENEDETTO, F. «Un nuovo frammento delle Ipotiposi di Clemente Alessandrino.» *Sileno* (1983) 9:75-82.

DIHLE, Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1982.

DILLON, John. «The Academy in the Middle Platonic Period». *Dionysus* (1979) 3:63-77.

— «Aesthésis Noété: a doctrine of spiritual senses in Origen and Plotinus.» En A. Caquot, M. Hadas-Lebel y J. Riaud. *Judaica et Hellenica: Hommage à V. Nikiprowetzky*, pp. 443-455. Lovaina y París: Peters, 1986.

DIONISOTTI, A. C. «From Ausonius' Schooldays? A Schoolbook and Its Relatives.» *Journal of Roman Studies* (1982) 72:83-125.

D'IZARNAY, R. «Mariage et consécration virginale au IVème siècle.» *Vie Spirituelle: Supplément* (1953) 24:92-107.

DODDS, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety.* Cambridge: Cambridge University Press, 1965. [Trad. cast. de J. Valiente Malla. Madrid: Cristiandad, 1975.]

DORRIES, H. *Die Theologie des Makarios/Symeon.* Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft in Göttingen, Philol.-Hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 103. Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1978.

DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger.* Londres: Ark Paperbacks, 1985. [Trad. castellana de Edison Simons: *Pureza y peligro.* Siglo XIX. Madrid. 1991.]

DRIJVERS, Han J. W. «Conflict and Alliance in Manichaeism.» En H. G. Kippenberg, ed. *Struggles of Gods*, pp. 99-124. Religion and Reason 31. Berlín, Nueva York y Amsterdam: Mouton, 1984.

— *East of Antioch.* Londres: Variorum Reprints, 1984.

— «Hellenistic and Oriental Origins.» En S. Hackel, ed. *The Byzantine Saint*, pp. 25-33. Studies Supplementa-ry to Sobornost 5. Londres: Fellowship of St. Alban, 1981.

— «Jews and Christians at Edessa.» *Journal of Jewish Studies* (1985) 36:88-102.

— «Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum.» En M. Schmidt y C. F. Geyer, eds. *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, pp. 187-2I7. Regensburg: Pustet, 1981.

— «Marcionism in Syria: Principles, Problems and Polemics.» *The Second Century* (1987).

— «Odes of Solomon and Psalms of Mani: Christians and Manichaeans in Third-Century Syria.» En R. van den Broek y M. J. Vermaseren, eds. *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel*, pp. 117-130. Leiden: Brill, 1981.

— «Spätantike Parallelen zur altchristlichen Heiligenverehrung unter besonderer Berücksichtigung des syrischen Styliten-Kultes.» En F. von Lilienfeld, ed. *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung*, pp. 54-76. Oikonomia 6. Erlangen: Copy Center, 1977.

— «Virginity», en M. Eliade, ed. *The Enciclopaedia of Religion*, 15:279-281, s.v. Nueva York: Macmillan, 1987.

DRONKE, Peter. *Women Writers of the Middle Ages.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

DUCHROW, Ulrich. «Zum Prolog von Augustins *De Doctrina Christiana.*» *Vigiliae Christianae* (1963) 17:165-172.

DUCKWORTH, Colin, y Eric F. OSBORN. «Clement of Alexandria's *Hypotyposeis:* A French Eighteenth-Century Sighting.» *Journal of Theological Studies* (1985) n.s. 36:67-83.

DUMONT, L. «World Renunciation in Indian Religions.» *Religion, Politics and History in India,* pp. 33-60. París, La Haya Mouton, 1970.

DUNCAN-JONES, R. *The Economy of the Roman Empire.* Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

DUVAL, Y.-M. «Julian d'Éclane et Rufin d'Aquilée.» *Revue des études augustiniennes* (1978) 24:243-271.

— «L'originalité de *de virginibus* dans le mouvement ascétique occidental: Ambroise, Cyprien, Athanase.» En Duval, ed. *Ambroise de Milan: xvième centénaire de son élection épiscopale,* pp. 9-66. París: Études augustiniennes, 1974.

— «Pélage est-il le censeur inconnu de l'*Adversus Iovinianum* à Rome en 393; ou: du "portrait-robot" de l'hérétique chez saint Jérôme.» *Revue d'histoire ecclésiastique* (1980) 75:525-557.

— «La Problématique de la *Lettre aux vierges* d'Athanase.» *Le Muséon* (1975) 88: 405-433.

— «Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair: dans le *Contra Johannem Hierosolymitanum,* 23-36 de saint Jérôme.» *Revue des études augustiniennes* (1971) 17: 227-278.

ELM, Susannah K. «The Organization and Institutions of Female Asceticism in Fourth-Century Cappadocia and Egypt.» D. Phil., Oxford, 1987.

ELZE, M. *Tatian and seine Theologie.* Forschungen zur Kirchen-und Dogmengeschichte 9. Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1960.

EVANS, G.R. *Augustine on Evil.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

EVANS, Robert F. *Pelagius: Inquiries and Reappraisals.* Londres: Adam and Charles Black, 1968.

EVELYN-WHITE, H. G. *The Monasteries of the Wadî'n Natrûn Pt. 2 The History of the Monasteries of Nitria and Scetis.* Nueva York: Metropolitan Museum of Art, 1932.

EYBEN, E. «Family Planning in Graeco-Roman Antiquity.» *Ancient Society* (1980/81) 11/12:5-82.

FAIVRE, A. *Naissance d'une hiérarchie.* Théologie historique 40. París: Beauchesne; 1977.

FANTHAM, E. «Sex, Status and Survival in Hellenistic Athens: A Study of Women in New Comedy.» *Phoenix* (1975) 29:44-74.

FEELEY-HARNICK, G. «Is Historical Anthropology Possible? The Case of the Runaway Slave.» En G. Tucker y D. Knight, eds. *Humanizing America's Iconic Book*, pp. 95-126. Chico, California: Scholars Press, 1982.

FEHRLE, E. *Die kultische Keuschheit im Altertum.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 6. Giessen: A. Töpelmann, 1910.

FELDMANN, Erich. *Der Einfluss der Hortensius und der Manichäismus auf das Denken des Jungen Augustinus von 373.* Inaugural Dissertation, Wilhelms-Universität, Münster-in-Westfalen, 1975.

FELLECHNER, E. L. *Askese und Caritas bei den drei Kappadokiern.* Inaugural Dissertation, Heidelberg, 1979.

FESTUGIÈRE, A. J. *Antioch païenne et chrétienne.* Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 194. París: de Boccard, 1959.

— *La Révélation d'Hermes Trismégiste.* 4 vols. París: J. Gabalda, 1944-1954.

FIEY, J. M. «Les Marcionites dans les textes historiques de l'Église de Perse.» *Le Muséon* (1970) 83:183-88.

FLECKER, G. *Amphilochiana.* Leipzig: J. A. Barth, 1906.

FLUSIN, R. *Miracle et Histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis.* París: Études augustiniennes, 1983

FOUCAULT, Michel. «le Combat de la chasteté.» *Communications* (1982) 35:1525. Recogido en P. Ariès y A. Béjin, eds. q.v. *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, pp. 14-25. [Trad. castellana de Carlos García Velasco: *Sexualidades Occidentales*. Paidos. Barcelona. 1987.]

— *Le Souci de Soi.* París: Gallimard, 1984. Trad. inglesa: R. Hurley, trad. *The Care of the Self* Nueva York: Pantheon, 1985.

— *L'usage des plaisirs.* París: Gallimard, 1984. Trad. inglesa: R. Hurley, trad. *The Use of Pleasures.* Nueva York: Pantheon Books, 1985. [Trad. castellana de Martí Soler: *El uso de los placeres (Historia de la sexualidad II).* Siglo XXI. Madrid. 1987.]

FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

— «The Pagan Holy Man in Late Antique Society.» *Journal of Hellenic Studies* (1982) 102:33-59.

— «The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity.» *Philosophia* (Atenas/1977) 7:359-383.

FRAADE, Steven D. «Ascetical Aspects of Ancient Judaism.» In A. Green, ed. *World Spirituality.* Vol. 13, *Jewish Spirituality: From the Bible to the Middle Ages*, pp. 253-288. Nueva York: Crossroad, 1986.

FREDRIKSEN, Paula. «Paul and Augustine: conversion narratives, orthodox traditions, and the retrospective self.» *Journal of Theological Studies* (1986) n.s. 37:3-34.

FRIER, Bruce W. «The Demography of the Early Roman Empire.» En *The Cambridge Ancient History.* Cambridge: Cambridge University Press.

— «Roman Life Expectancy: Ulpian's Evidence.» *Harvard Studies in Classical Philology* (1982) 86:2 13-251.

FRISCHER, B. *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1982.

FRYE, NORTHROP. *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance.* Cambridge: Harvard University Press, 1976. [Trad. castellana: *La escritura profana.* Monteávila. Caracas.]

FUCHS, ERIC. *Sexual Desire and Love.* Nueva York: Seabury Press, 1983.

GAGER, J. M. *The Origins of Anti-semitism.* Oxford: Oxford University Press, 1983.

GARNSEY, Peter. *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire.* Oxford: Oxford University Press, 1971.

— y Richard SALLER. *The Roman Empire: Economy, Society and Culture.* Londres: Duckworth, 1987.

GIANNARELLI, Elena. *La tipologia femminile nella biografia e l'autobiografia cristiana del IVo secolo.* Istituto storico italiano per il Medio Evo: Studi storici 127. Roma: Sede dell'Istituto, 1980.

GIRON, N. *Légendes coptes.* París: P. Geuthner, 1907.

GLEASON, Maud W. «Festive Satire: Julian's *Misopogon* and the Nueva Year at Antioch.» *Journal of Roman Studies* (1986) 76:106-119.

GOEHRING, James E. *The «Letter of Ammon» and Pachomian Monasticism.* Patristische Texte und Studien 27. Berlín, Nueva York: de Gruyter, 1986.

— «New Frontiers in Pachomian Studies» En Birger A. Pearson y James E. Goehring, eds. q.v. *The Roots of Egyptian Christianity,* pp. 236-257.

GOLB, Norman. «Les manuscrits de la Mer Morte.» *Annales É.S.C.* (1985) 40:1133-1149.

— «The Problem of the Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls.» *Proceedings of the American Philosophical Society* (1980) 124:1-24.

GOODMAN, Martin. *State and Society in Roman Galilee,* A.D. 132-212. Totowa, Nueva Jersey: Rowman and Allanheld, 1983.

GOODY, Jack. *The Development of the Family and Marriage in Europe.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

GOTTLIEB, G. «Der Mailänder Kirchenstreit von 385/6.» *Museum Helveticum* (1985) 43:37-55.

GOULET-CAZÉ, M. O. «L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*.» En L. Brisson, ed. q.v. *Porphyre La Vie de Plotin I: Travaux Préliminaires,* pp. 231-276.

GREEN, Henry A. «Ritual in Valentinian Gnosticism: A Sociological Interpretation.» *Journal* of *Religious History* (1982) 12:109-124.

GRESHAKE, Gisbert. *Gnade als konkrete Freiheit.* Mainz: Grünewald, 1972.

GRIBOMONT, J. «Un aristocrate révolutionnaire, évêque et moine: S. Basile.» *Augustinianum* (1977) 17:179-191.

— «Le dossier des origines du messalianisme.» In J. Fontaine y C. Kannengiesser, eds. *Epektasis, Mélanges offerts au cardinal J. Daniélou,* pp. 611-625. París: Beauchesne, 1972.

— *Dictionnaire de la Spiritualité,* fasc. 68-69, coll. 1536-1547, S.V. «Monachisme.» París: Beauchesne, 1979.

— «Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce.» *Studia Monastica* (1965) 7:7-24.

— «Le Monachisme au ive s. en Asie Mineure. De Gangres au Messalianisme.» *Studia Patristica* 2, pp. 400-415. Texte und Untersuchungen 64. Berlín: Akademie-Verlag, 1957.

— «Le panégyrique de la virginité, oeuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse.» *Revue d'ascétique et mystique* (1967) 42:249-260.

GRIFFIN, Jasper. «Augustan Poetry and the Life of Luxury.» *Journal of Roman Studies* (1976) 66:87-105.

GRIFFIN, Miriam. *Seneca: A Philosopher in Politics.* Oxford: Oxford University Press, 1976.

GRIFFITH, Sidney H. «Ephraem, the Deacon of Edessa, and the Church of the Empire.» En T. Halton y J. P. Williman, eds. *Diakonia: Studies in Honor of Robert T. Meyer,* pp. 22-52. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1986.

GRODZYNSKI, Denise. «Ravies et coupables: un essai d'interprétation de la loi ix.24.I du Codex Théodosien.» *Mélanges de l'école française de Rome: Antiquité* (1984) 96:697-726.

GROSDIDIER de MATONS, J. *Romanos le Mélode.* París: Beauchesne, 1977.

— «Thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos.» *Travaux et Mémoires* (1970) 4:277-328.

GRYSON, R. *The Ministry of Women in the Early Church.* Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1976.

— *Les origines du célibat ecclésiastigue.* Gembloux: J. Duculot, 1970.

GUILLAUMONT, A. «Christianisme et Gnoses dans l'Orient préislamique.» *Annuaire du College de France 1981-82,* pp. 425-433.

— «La conception du désert chez les moines d'Égypte.» *Revue de l'Histoire des Religions* (1975) 188:3-21.

— *Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique.* Patristica Sorbonensia 5. París: Le Seuil, 1962.

— «Monachisme et éthique judéo-chrétienne.» *Judéo-christianisme: volume offert au cardinal Daniélou. Recherches de science religieuse* (1972) 60:199-218.
— «Le nom des "Agapètes".» *Vigiliae Christianae* (1969) 23:30-37.
— «Situation et Signification *du Liber Graduum* dans la spiritualité syriaque.» Symposium Syriacum 1972, pp. 311-325. Orientalia Christiana Analecta 107. Roma: Vaticano, 1974.
GUNAWARDANA, R. A. L. H. *Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka.* Tucson: University of Arizona Press, 1979.
GUNDAY, R. H. *Sôma in Biblical Theology: with Emphasis on Pauline Anthropology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
GUREVIC, A. J. *Contadini e santi.* Turín: Einaudi, 1986.

HADOT, I. «The Spiritual Guide.» En A. H. Armstrong, ed. *World Spirituality.* Vol. 15, *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman,* pp. 436-459. Nueva York: Crossroad, 1986.
HADOT, Jean. *Penchant Mauvais et Volonté Libre dans la Sagesse de Ben Sira (Ecclésiastique).* Bruselas: Presses Universitaires, 1972.
HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique.* París: Études augustiniennes, 1981.
— *Leçon inaugurale. Chaire d'histoire de la pensée hellénistique et romaine.* París: Collège de France, 1983.
— *Plotin.* 2.ª ed. París: Études augustiniennes, 1973.
HAMMOND, C. P. «The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of His Move South from Aquileia.» *Journal of Theological Studies* (1977) n.s. 28:372-429.
HARL, Marguerite. «Adam et les deux arbres du Paradis.» *Recherches de science religieuse* (1962) 50:321-388.
— Ed. *Écriture et culture philosophigue dans la pensée de Grégoire de Nysse.* Leiden: Brill, 1971.
— «Le Langage de l'expérience religieuse chez les pères grecs.» *Rivista di storia e letteratura religiosa* (1972) 12:5-34.
— *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné.* París: Le Seuil, 1958.
— «La prise de conscience de la "nudité" d'Adam. Une interprétation de Genèse 3, 7 chez les Pères Grecs.» *Studia Patristica* 7, pp. 486-495. Texte und Untersuchungen 92. Berlín: Akademie-Verlag, 1966.
— «Recherches sur l'origénisme d'Origène: la 'satiété' (kóros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes.» *Studia Patristica 8,* pp. 373-405. *Texte und Untersuchunge* 1193. Berlín: Akademie-Verlag, 1966.
HARNACK, A. VON. *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1921.

— *Mission und Ausbreitung des Christentums.* Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906.
— «Der pseudocyprianische Traktat "de singularitate clericorum".» *Texte und Untersuchungen.* N.F. 9:3. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1903.
HARRAUER, H., and P. J. SIJPESTEIJN, «Eine neues Dokument zu Roms Indienhandel.» *Arzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften* (1986) 112, n.° 7.
HARRIES, Jill. «"Treasures in Heaven": Property and Inheritance among Senators of Late Rome.» En Elizabeth M. Craik, ed. *Marriage y Property,* pp. 54-70. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1984.
HARRIS, W. V. «The Roman Father's Power of Life y Death.» En R. S. Bagnall y W. V. Harris, eds. *Studies in Roman Law in Memory of A. Arthur Schiller,* pp. 81-95. Leiden: Brill, 1986.
HARVEY, Susan Ashbrook. «Women in Early Syrian Christianity.» En Averil Cameron y Amélie Kuhrt, eds. q.v. *Images of Women in Antiguity,* pp. 288-298.
HASPELS, C. H. Emilie. *The Highlands of Phrygia: Sites and Monuments,* vol. I. Princeton: Princeton University Press, 1972.
HASTRUP, K. «The Semantics of Biology: Virginity.» En S. Ardener, ed. *Defining Females: The Nature of Women in Society,* pp. 49-65. Nueva York: John Wiley, 1978.
HAUSCHILD, W.-D. *Theologische Realenzyklopädie,* 10, pp. 547-550, s.v. «Eustathius von Sebaste.» Berlín: de Gruyter, 1982.
— *Gottes Geist und der Mensch.* Munich: Chr. Kaiser, 1972.
HELCKE, W., y W. WESTERDORF, eds. *Lexikon der Ägyptologie, 4,* pp. 292-294, s.v. «Nacktheit.» Wiesbaden: Harrassowitz, 1982.
HELDERMAN, Jan. *Die Anapausis im «Evangelium Veritatis.»* Nag Hammadi Studies 18. Leiden: Brill, 1984.
HERBERT, George. *Church Monuments.* Ed. R. A. Willmott. Londres: Routledge, 1854.
HERING, J. *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians.* Londres: Epworth Press, 1962.
HESSE, O. «Das Böse bei Markus Eremites.» En W. Strothmann, ed. *Makarios Symposium über tag Böse,* pp. 109-122. Göttinger Orientforschungen I, n.° 24. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.
HOLUM, K. «Pulcheria's Crusade A.D. 421-22 and the Ideology of Imperial Victor.» *Greek, Roman and Byzantine Studies* (1977) 18:153-172.
— *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in late Antiquity.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1982.
HOLTE, R. *Béatitude et Sagesse.* París: Études augustiniennes, 1962.
HOPKINS, KEITH. «The Age of Roman Girls at Marriage.» *Population Studies* (1965) 18:309-327.

— «Brother-Sister Marriage in Roman Egypt.» *Comparative Studies in Society and History* (1980) 22:303-354.
— «Contraception in the Roman Empire.» *Comparative Studies in Society and History* (1965) 8:124-151.
— «Murderous Games.» En *Death and Renewal,* 1-30. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
— «On the Probable Age Structure of the Roman Population.» *Population Studies* (1966) 20:245-264.
HUMPHREYS, Sarah C. *The Family, Women, and Death: Comparative Studies.* Londres: Routledge and Kegan Paul, 1983.
HUNT, E. D. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire.* Oxford: Clarendon Press, 1982.
HUNTER, David G. «Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome: The Case of Jovinian.» *Theological Studies* (1987) 48:45-64.

ISAACS, Marie E. *The Concept of Spirit. A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and its Bearing on the New Testament.* Londres: Heythrop Monographs, 1976.

JACQUART, Danielle, y Claude THOMASSET. *Sexualité et savoir médical au Moyen-Âge.* París: Presses Universitaires de France, 1985.
JANOWSKI, Bernd, y Hermann LICHTENBERGER. «Enderwartung und Reinheitsidee zur eschatologischen Deutung von Reinheit und Sühne in der Qumrangemeinde.» *Journal of Jewish Studies* (1983) 34:31-62.
JONES, A. H. M. *The Later Roman Empire,* 3 vols. Oxford: Basil Blackwell, 1964.
JONES, A. H. M., J. R. MARTINDALE,y J. MORRIS. *Prosopography of the Later Roman Empire,* vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
JONES, C. P. «A Family of Pisidian Antioch.» *Phoenix* (1982) 36:264-271. *Plutarch and Rome.* Oxford: Clarendon Press, 1971.
JUDGE, E. A. «The Earliest Use of the Word "Monachos" for Monk (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism.» *Jahrbuch für Antike und Christentum* (1977) 20:72-89.
JUNOD, E., y J.-D. KAESTLI. *L'Histoire des Actes Apocry-phes des Apôtres du iiie au ixe siècle: le cas des Actes de Jean.* Cahiers de la Revue de Théologie et Philosophie 7. Génova: Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 1982.

KASSER, R. *Kellia: Recherches suisses d'archéologie copte Pt. 1: Kellia 1965.* Génova: Georg, 1967.
KAZHDAN, A. P., y Giles CONSTABLE, eds. *People and Power in By-*

zantium: an Introduction to Modern Byzantine Studies. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, 1982.

KAZHDAN, A. P., y A. CUTLER. «Continuity and Discontinuity in Byzantine History.» *Byzantion* (1982) 52:429-478.

KEE, H.C. «The Ethical Dimensions of the Testaments of the XII Patriarchs as a Clue to Provenance.» *New Testament Studies* (1978) 24:259-270.

KELLY, J. N. D. *Jerome.* Londres: Duckworth, 1975.

KENNEDY, Hugh. «From *Polis to Madina:* Urban Change in Late Antique and Early Islamic Syria.» *Past and Present* (1985) 106:3-27.

— «The Last Century of Byzantine Syria: A Reinterpretation.» *Byzantinische Forschungen* (1985) 19:141-184.

KEYS, A., J. BROZEK, et al. *The Biology of Human Starvation.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1950.

KIRK, K. E. *The Vision of God.* Londres: Longmans, 1932.

KITZINGER, E. *Byzantine Art in the Making.* Cambridge: Harvard University Press.

KLIJN, A. F. J. «The 'Single One' in the Gospel of Thomas.» *Journal of Biblical Literature* (1962) 81:271-278.

KOCH, HAL. *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus.* Berlín: de Gruyter, 1932.

KOPECEK, T. A. «The Social Class of the Cappadocian Fathers.» *Church History* (1973) 42:453-466.

KOSCHORKE, Klaus. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum.* Nag Hammadi Studies 12. Leiden: Brill, 1978.

KOSTOF, S. *Caves of God. The Monastic Environment of Byzantine Cappadocia.* Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1972.

KÖTTING, B. «Univira in Inschriften.» En W. van den Boer, et al., ed. *Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink oblata,* pp. 195-206. Amsterdam: North Holland, 1973.

KRAELING, C. H. *Gerasa: City of the Decapolis.* New Haven, Connecticut: American Schools of Oriental Research, 1938.

KRAUTHEIMER, Richard. *Three Christian Capitals: Topography y Politics.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1983.

KRETSCHMAR, G. «Ein Beitrag zur Frage nach tern Ursprung frühchristlicher Askese.» *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1961) 64:27-67.

KÜMMEL, W. G. *Römer 7 und tag Bild des Menschen im Neuen Testament.* Munich: Kaiser, 1974.

LADNER, G. B. «The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa.» *Dumbarton Oaks Papers* (1958) 12:61-94.

LAEUCHLI, S. *Power and Sexuality: The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira.* Filadelfia: Temple University Press, 1972.

LAISTNER, M. L. W. *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire.* Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1951.

LANE FOX, Robin. *Pagans and Christians.* Nueva York: Knopf, 1987.

LAQUEUR, Thomas. «Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology.» *Representations* (1986) 14:1-41.

LARDREAU, Guy. *Discours philosophique et discours spirituel. Autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabboug.* París: Le Seuil, 1985.

LAYTON, B., ed. *The Rediscovery of Gnosticism.* Vol. I, *The School of Valentinus.* Leiden: Brill, 1980.

LE BOULLUEC, Alain. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, iie-iiie siècles.* 2 vols. París: Études augustiniennes, 1985.

LEGOFF, Jacques. *L'imaginaire mediéval.* París: Gallimard, 1985.

LEIPOLDT, J. *Schenute von Atripe.* Texte und Untersuchungen 25. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904.

LEPELLEY, Claude. *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire.* Vol. I, *La permanence d'une civilisation municipale.* París: Études augustiniennes, 1979.

— «La crise de l'Afrique romaine au début du Veme siècle.» *Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes rendus 1981,* pp. 445-463.

LEROUX, J. M. «Saint Jean Chrysostome et le monachisme.» en C. Kannengiesser, ed. *Jean Chrysostome et Augustin,* pp. 125-144. Théologie historique 35. París: Beauchesne, 1975.

LEVENE, A. *The Early Syrian Fathers on Genesis.* Londres: Taylor's Foreign Press, 1951.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Structural Anthropology.* Trad. al inglés C. Jacobson y B. Grundfest Schoepf. Harmondsworth: Peregrine, 1977. [Trad. al castellano de Eliseo Verón: *Antropología estructural.* Paidos. Barcelona. 1987.]

LICHTHEIM, Miriam. *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context.* Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1983.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Antioch.* Oxford: Oxford University Press, 1972.

— «Friends and Enemies of John Chrysostom.» En Ann Moffat, ed. *Maistor: Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning,* pp. 85-111. Byzantina Australiensia 5. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1984.

LIEU, S. N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China.* Manchester: Manchester University Press, 1985.

LILLA, Salvatore R. C. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism.* Oxford: Oxford University Press, 1971.

LOCHNER, C. *Die Ehre einer Frau in Israel.* Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1986.

LONG, A. A. *Hellenistic Philosophy.* Londres: Duckworth, 1974. [Trad. al castellano de Pablo Jordán de Urríez: *La filosofía helenística.* Rev. de Occidente/Alianza, 1977/1987. Madrid.]

LORENZ, R. «Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert.» *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1966) 77:1-61.

— «Gnade und Erkenntnis bei Augustin.» *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1964) 75:21-78.

LYNE, R. O. A. M. *The Latin Love Poets.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

MCCAIL, R. S. «The erotic and ascetic poetry of Agathias Scholasticus.» *Byzantion* (1971) 41:205-267.

MACCORMACK, Sabine G. *Art and Ceremony in Late Antiquity.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1981.

— «Christ and Empire, Time and Ceremonial in Sixth-Century Byzantium.» *Byzantion* (1982) 52:287-309.

— «Roma, Constantinopolis, the Emperor and his Genius.» *Classical Quarterly* (1975) n.s. 25:131-150.

MACCOULL, Leslie S. B. «Child Donations and Child Saints in Coptic Egypt.» *Eastern European Quarterly* (1980) 13:409-415.

— «Coptic Documentary Papyri as a Historical Source for Egyptian Christianity.» En Birger A. Pearson y James E. Goehring, eds. q.v. *The Roots of Egyptian Christianity,* pp. 42-50.

— «Notes on the Social Structure of late antique Aphrodito.» *Bulletin de la societé d'archéologie copte* (1984) 26:65-77.

MACLEAN, Ian. *The Renaissance Notion of Woman.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MACMULLEN, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400).* New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1984.

— «Roman Attitudes to Greek Love.» *Historia* (1982) 31:484-502.

— *Roman Social Relations.* New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1974.

— «Woman in Public in the Roman Empire.» *Historia* (1980) 29:2082-18.

MCNAMARA, Jo Ann. «Cornelia's Daughters: Paula and Eustochium.» *Women's Studies* (1984) 11:9-27.

— *A New Song: Celibate Women in the First Three Christian Centuries.* Binghamton, Nueva York: Harrington Park Press, 1985.

MADEC, Goulven. *Saint Ambroise et la philosophie.* París: Études augustiniennes, 1974.

MAHÉ, J. P. «Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques.» En J. E. Ménard, ed. *Les Textes de Nag Hammadi,* pp. 123-145. Nag Hammadi Studies 7. Leiden: Brill, 1975.

MANDOUZE, André. *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce.* París: Études augustiniennes, 1968.

MANGO, C. A. *The Brazen House.* Copenage: E. Munksgaard, 1959.

— *Byzantium, the Empire of New Rome.* Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1980.

MANGO, C. A., y I. SEVCENKO. «Some recently acquired Byzantine inscriptions at the Istanbul Museum.» *Dumbarton Oaks Papers* (1978) 32:1-27.

MANO-ZISI, DJ. *Reallexikon zur byzantinischen Kunst,* 3, coll. 687-717, S. V. «Justiniana prima» [Caricin Grad]. Stuttgart: A. Hiersemann, 1976.

MARKUS, R. A. *Augustine: A Collection of Critical Essays.* Nueva York: Doubleday Anchor, 1972.

— *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

MARROU, H. I. «L'origine orientale des diaconies romaines.» *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (1940) 47:95-142. En *Patristique et Humanisme,* pp. 81-118. Patristica Sorbonensia 9. París: Le Seuil, 1976.

— *Décadence romaine ou antiquité tardive?* París: Le Seuil, 1977.

— «L'arianisme comme phénomène alexandrin.» En *Patristigue et Humanisme,* pp. 32I-330. Patristica Sorbonensia 9. París: Le Seuil, 1976. (Publicado antes en *Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes rendus 1973,* pp. 533-542.)

MARTIKAINEN, J. «Das Böse in den Schriften des Syrers Ephraim, im Stufenbuch und im *Corpus Macarianum.*» En W. Strothmann, ed. *Makarios-Symposium über das Böse,* pp. 36-46. Göttinger Orientforschungen I, n.° 24. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.

MARTIMORT, A. G. *Les Diaconesses: essai historique.* Roma: Edizioni liturgiche, 1982.

MARTIN, Annick. «Aux origines de l'église copte.» *Revue des études anciennes* (1981) 83:35-56.

— «L'église et la khôra égyptienne au IVe siècle.» *Revue des études augustiniennes* (1979) 26:3-26.

MARTIN, J. R. *The Illustrations of the Heavenly Ladder of John Climacus.* Princeton: Princeton University Press, 1954.

MARTINDALE, J. R., ed. *The Prosopography of the Later Roman Empire,* vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MARX, A. «Les racines du célibat essénien.» *Revue de Qumran* (1970) 7:323-342.

MASPÉRO, J. «Horapollon et la fin du paganisme égyptien.» *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire* (1914) 11:163-195.

MATTHEWS, John. *Western Aristocracies and Imperial Court.* Oxford: Clarendon Press, 1975.

MAY, G. «Die Chronologie des Lebens und der Werke der Gregors von Nyssa.» En M. Harl, ed. q.v. *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, pp. 51-66.

MEEKS, WAYNE A. *The First Urban Christiants: The social World of the Apostle Paul.* New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1983.

— «The Image of the Androgyne: some uses of a symbol in earliest Christianity.» *History of Religions* (1974) 13: 165-208.

MÉHAT, André. *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie.* Patristica Sorbonensia 7. París: Le Seuil, 1966.

MÉNARD, J. E. *L'Évangile selon Philippe.* Estrasburgo: Université de Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique, 1969.

MERTENS, C. «Les premiers martyrs et leur rêves.» *Revue d'Histoire ecclésiastique* (1986) 81:5-46.

MESLIN, M. *Les Ariens d'Occident.* Patristica Sorbonensia 8. París: Le Seuil, 1967.

METZGER, C. *Musée du Louvre: Sarcophages en pierre d'époques romaine et paléochrétienne.* París: Réunion des musées nationaux, 1985.

MEYER, M. W. «Making Mary Male: The Categories "Male" and "Female" in the Gospel of Thomas.» *New Testament Studies* (1985) 31:554-570.

MEYVAERT, P. «Excerpts from an Unknown Treatise of Jerome to Gaudentius of Brescia.» *Revue Bénédictine* (1986) 96:203-218.

— «Le *Libellus Responsionum* à Augustin de Cantorbéry: une oeuvre authentique de Saint Grégoire le Grand.» En *Grégoire le Grand: Colloques internationaux du Centre National de Recherche Scientifique*, pp. 543-549. París: Éditions du C.N.R.S., 1986.

MILES, Margaret R. *Fullness of Life.* Filadelfia: Westminster Press, 1981.

MILOVANOVIC, C. «Apokrypha Dela Pavlova i njihov odnos prema antickom grckom romanu i kanonskim Delima Apostolskim.» *Zbornik Radova Vizantinoloskog Instituta* (1976) 17:295-407.

MITCHELL, Stephen. «The Life of Saint Theodotus of Ancyra.» *Anatolian Studies* (1982) 32:93-113.

MOINE, Nicole. *Dictionnaire de la Spiritualité*, fasc. 66-67, coll. 955-960, s.v. «Mélanie l'Ancienne.» París: Beauchesne, 1978.

MOMIGLIANO, Arnaldo D. «Ciò che Flavio Giuseppe non vide.» *Rivista storica italiana* (1979) 91:564-574.

— «The Life of Saint Macrina by Gregory of Nyssa.» En J. W. Eade y J. Ober, eds. *The Craft of the Ancient Historian: Essays in Honor of C. G. Starr*, pp. 443-458. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1975. (Ahora en *On Pagans, Jews, and Christians*, pp. 206-221. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1987.)

MORONY, Michael G. *Iraq After the Muslim Conquest.* Princeton: Princeton University Press, 1984.

MUNRO, W. *Authority in Paul and Peter.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

MUNZ, Peter. «John Cassian.» *Journal of Ecclesiastical History* (1960) 11:1-22.

MURPHY, F. X. «Evagrius Ponticus and Origenism.» En R. Hanson y F. Crouzel, eds. *Origeniana Tertia,* pp. 253-269. Roma; Ateneo, 1985.

MURRAY, Robert. *Theologische Realenzyklopädie, 9,* pp. 755-762. S.V. «Ephraem Syrus.» Berlín: de Gruyter, 1982.

— «The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syrian Church.» *New Testament Studies* (1974-75) 21:59-80.

— *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

— «The Theory of Symbolism in St. Ephrem's Theology.» *Parole de l'Orient* (1975/76) 6-7:1-20.

MUSURILLO, H. «The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers.» *Traditio* (1956) 12:1-64.

NAGEL, P. «Lettre chrétienne sur papyrus.» *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* (1975) 18:317-323.

NATALI, A. «Église et évergétisme à Antioche à la fin du ivème siècle d'aprés Jean Chrysostome.» En E. Livingstone, ed. *Studia Patristica* 17, vol. 3, pp.1176-1184. Oxford: Pergamon Press, 1982.

NAUERTH, C., y R. WARNS. *Thekla: ihre Bilder in der früh-christlichen Kunst.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1981.

NAUTIN, P. «Études de chronologie hiéronymienne (393-397) 2.» *Revue des études augustiniennes* (1973) 19: 69-86.

— *Lettres et écrivains chrétiens des iie et iiie siècles.* París: Le Cerf, 1961.

— *Origène: sa vie et son oeuvre.* París: Beauchesne, 1977.

— «Les premières relations d'Ambroise avec l'empereur Gratien.» En Y. M. Duval, ed. q.v. *Ambroise de Milan,* pp. 229-244.

NEDUNGATT, G. «The Covenanters in the Early Syriac-Spea-king Church.» *Orientalia Christiana Periodica* (1973) 39:191-215.

NEUMANN, C. W. *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose.* Paradosis 17. Fribourg-en-Suisse: University Press, 1962.

NEUSNER, J. *A History of the Mishnaic Law of Women.* Vol. 5, *The Mishnaic System of Women.* Leiden: Brill, 1980.

— *Judaism, the Evidence of the Mishnah.* Chicago: University of Chicago Press, 1981.

NIEDERWIMMER, Kurt. *Askese und Mysterium: Über Ehe, Eheschei-*

dung und Eheverzicht lit det Anfängen des Christlichen Glaubens. Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1975.

NIETZSCHE, F. *Die fröhliche Wissenschaft.* Stuttgart: Kröner Taschenbuch, 1956.

NOOK, A. D. «A Vision of Mandulis Aion.» *Essays on Religion and the Ancient World,* 1:362-374. Oxford: Clarendon Press, 1982.

NOONAN, J. T. *Contraception.* Cambridge: Harvard University Press, 1965.

NUVOLONE, F. G., y A. SOLIGNAC. *Dictionnaire de la Spiritualité,* fasc. 83-85, coll. 2889-2942, s.v. «Pélage et Pélagianisme.» París: Beauchesne, 1986.

OESTERLE, H. J. «Probleme der Anthropologie bei Gregor von Nyssa.» *Hermes* (1985) 113:101-114.

OPPENHEIMER, Aharon. *The 'Am ha-Aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period.* Leiden: Brill, 1977.

ORBE, A. «El pecado de Eva, signo de división.» *Orientalia Christiana Periodica* (1963) 29:305-330.

— El pecado original y el matrimonio en la teología del s. II». *Gregorianum* (1964) 45:449-500.

ORLANDI, T. «Giustificazioni dell'Encratismo nei testi monastici copti del iv-v secolo.» En Ugo Bianchi, ed. q.v. *La Tradizione dell'Enkrateia,* pp. 341-363.

PADEL, R. «Women: Model for Possession by Greek Daemons.» En Averil Cameron y Amélie Kuhrt, eds. q.v. *Images of Women in Late Antiquity,* pp. 3-19.

PAGELS, Elaine. «Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms of the Christian Response to Persecution?» En B. Layton, ed. q.v. *The Rediscovery of Gnosticism: The School of Valentinus* pp. 262-288.

— *The Gnostic Gospels.* Nueva York: Random House, 1979.

— *The Gnostic Paul.* Filadelfia: Fortress Press, 1979.

— *The Johannien Gospel in Gnostic Exegesis.* Society of Biblical Literature Monograph Series 17. Nashville y Nueva York: Abingdon Press, 1973.

PALOL SALELLAS, Pedro de «La conversion de l'aristocratie de la Péninsule ibérique au ivème siècle.» *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae,* n.° 6, pp. 47-69. Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fasc. 67, Bruselas: Nauwelaerts, 1983.

PATLAGEAN, Evelyne. «Byzance et le blason pénal du corps.» En *Du Châtiment dans la Cité,* pp. 405-427. Collection de l'École française de Roma 79. Rome: Palazzo Farnese, 1984.

— «L'enfant et son avenir dans la famine byzantine.» *Enfant et Sociétés: Annales de démographie historique* (1973), pp. 85-93.
— «Familles chrétiennes d'Asie mineure et histoire démographique du IVe siècle.» *Antiquitas* (1978) Reihe I, n.° 29:169-186.
— «L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance.» *Studi medieval i* (1976) ser. 3, 17:597-623.
— *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance.* París y La Haya: Mouton, 1977.
— «Sur la limitation de la fécondité dans la haute époque byzantine.» *Annales É.S.C.* (1969) 24:1353-1369. Trad. inglesa: R. Forster y O. Ranum, eds., y E. Forster y P. M. Ranum. Trad. «Birth Control in the Early Byzantine Empire.» *Biology of Man in History,* pp. 1-22. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975.
PATRUCCO, Marcella FORLIN. «Aspetti di vita familiare nel IV secolo negli scritti dei padri cappadoci.» En R. Cantalamassa, ed. q.v. *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini,* pp. 158-179.
PATTERSON, Cynthia. «"Not Worth the Rearing": The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece.» *Transactions of the American Philological Association* (1985) 114:103-124.
PAYER, Pierre J. *Sex and the Penitentials.* Toronto: University of Toronto Press, 1984.
PEARSON, Birger A., y James E. GOEHRING, eds. *The Roots of Egyptian Christianty.* Filadelfia: Fortress Press, 1986.
PELLEGRINO, M. «Il platonismo di Gregorio di Nissa.» *Rivista di filologia neoscolastica* (1938) 30:437-474.
PERKINS, Judith. «The Apocryphal Acts and the Early Christian Martyrdom.» *Arethusa* (1985) 18:211-230.
PETERSON, E. «Einige Beobachtungen zu den Anfängen der Christlichen Askese.» En *Frühkirche, Judentum und Gnosis,* pp. 209-220. Roma: Herder, 1959. (Publicado primero en *Euntes docere* [1948] 1:295-302.)
PETRÉMENT, S. *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens.* París: Presses Universitaires de France, 1947.
PIETRI, Charles. «Le mariage chrétien à Rome.» En J. Delumeau, ed. *Histoire vécue du peuple chrétien,* pp. 105-131. París: Privat, 1979.
— *Roma Christiana.* 2 vols. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 224. Roma: Palazzo Farnese, 1976.
PISI, Paola. *Genesis e Phthora. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia.* Roma: Ateneo, 1981.
POQUE, Suzanne. *Le Langage symboligue dans la prédication de saint Augustin.* 2 vols. París: Études augustiniennes, 1984.

POUPON, G. «L'accusation de magie dans les Actes Apocryphes.» En F. Bovon, et al., eds. *Les Actes apocryphes des Apôtres,* pp. 71-93. Ginebra: Labor et Fides, 1981.

PRICE, S. R. F. *Rituals and Power: The Roman imperial cult in Asia Minor.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

QUIBBELL, J. E. *Excavations at Saqqara,* vol. 4. El Cairo: 1908.

RADER, Rosemary. *Breaking Boundaries: Male/Female Friendship in Early Christian Communities.* Nueva York: Paulist Press, 1983.

RAMBEAUX, C. *Tertullian face aux morales des trois premiers siècles.* París; Belles Lettres, 1979.

RAWSON, B. «The Roman Family.» En Rawson, ed. *The Family in Ancient Rome: New Perspectives,* pp.1-57. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1986.

REFOULÉ, F. «Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique.» *La vie spirituelle: Supplément* (1961) 14:470-571.

REILING, J. *Hermas and Christian Prophecy: A Study in the Eleventh Mandate.* Supplements to Novum Testamentum 37. Leiden: Brill, 1973.

RÉMONDON, R. «L'Église dans la société égyptienne a l'époque byzantine.» *Chronique d Égypte* (1972) 47:254-277.

RICE, Eugene F. *Saint Jerome in the Renaissance.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985.

RICHARDSON, T. Wade. «Homosexuality in the *Satyricon.*» *Classica et Medievalia* (1984) 35:105-127.

RICOEUR, Paul. *The Symbolism of Evil.* Trad. al inglés por E. Buchanan. Boston: Beacon Press, 1969.

ROBERGE, M. «Anthropogonie et anthropologie dans la *Paraphrase de Sem* (NH VII, I).» *Le Muséon* (1986) 99: 229-248.

ROBERT, Jeanne, y Louis ROBERT. «Bulletin épigraphique.» *Revue des études grecques* (1984) 97:419-522.

— *La Carie.* París: A. Maisonneuve, 1954.

ROBERT, Louis. «D'Aphrodisias à la Lycaonie.» *Hellenica* 13. París: Maisonneuve, 1965.

— *Les Gladiateurs dans l'Orient grec.* París: Champion, 1940.

— *Nouvelles inscriptions de Sardes.* París: A. Maisonneuve, 1964.

— «Une vision de Perpétue.» *Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes rendus 1982,* pp. 229-276.

ROBERTS, Colin H. *Manuscript and Belief in Early Christian Egypt.* Schweich Lectures 1977. Londres: Oxford University Press, 1977.

ROBINSON, J. M., y H. KOESTER. *Trajectories through Early Christianity.* Filadelfia: Fortress Press, 1971.

RODENWALDT, G. «Über den Stilwandel in der antoninischen Kunst.»

Abhandlungent der Berliner Akademie der Wissenschaften (1935) 30, n.° 3.

ROLDANUS, J. R. *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie.* Studies in the History of Christian Thought 4. Leiden: Brill, 1977.

RORDORF, Willy. «Marriage in the New Testament and in the Early Church.» *Journal of Ecclesiastical History* (1969) 20:193-210.

ROSALDO, M. Z. «Women, Culture y Society: A Theoretical Overview.» En M. Z. Rosaldo y L. Lamphere, eds. *Women, Culture and Society,* pp. 17-42. Stanford: Stanford University Press, 1974.

ROUSSEAU, Philip. *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian.* Oxford: Oxford University Press, 1978.

— *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1985.

ROUSSELLE, Aline. «Gestes et signes de la famille dans l'Empire romain.» En André Burguière, et al., eds. *Histoire de la famille,* vol. 1, pp. 231-269. París: Armand Colin, 1986.

— «Parole et Inspiration: le travail de la voix dans le monde romain.» *History and Philosophy of the Life Sciences* (1983) 5:129-157.

— *Porneia: de la maîtrise du corps à la privation sensorielle.* París: Presses Universitaires de France, 1983.

RUGGINI, L. *Economia e societa nell «Italia annonaria.»* Milán: Giuffré, 1961.

RUPPERT, F. *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams.* Munster Schwarzacherstudien 20. 1971.

SAGNARD, F. M. M. *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée.* Études de philosophie médiévale 26. París: J. Vrin, 1947.

SAHIN, Sencer. «Griechische Epigramme aus dem südlichen Proponti-sgebiet.» En M. B. de Boer y T. A. Eldridge, eds. *Hommages à M. J. Vermaseren,* vol. 3, pp. 997-1.002. Leiden: Brill, 1978.

SALISBURY, Joyce E. «"The Bond of a Common Mind": A Study of Collective Salvation from Cyprian to Augustine.» *Journal of Religious History* (1985) 13:235-247.

SALLER, Richard P., y Peter GARNSEY. *The Roman Empire: Economy, Society and Culture.* Londres: Duckworth, 1987.

— y BRENT D. SHAW. «Tombstones and Roman Family Relations in the Principate.» *Journal* of *Roman Studies* (1984) 74:124-156.

SAMUEL, Alan E. «How many Gnostics?» *Bulletin of the American Society of Papyrologists* (1985) 22:297-322.

SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism.* Filadelfia: Fortress Press, 1985.

— *Paul, the Law and the Jewish People.* Filadelfia: Fortress Press, 1983.

SAULNIER, C. «La vie monastique en Terre Sainte auprès des lieux de

pèlerinages.» *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae 6*, pp. 223-248. Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fasc. 67. Bruselas: Nauwelaerts, 1983.

SAUNERON, S., y J. JACQUET. *Les ermitages chrétiens du désert d'Esna.* Vol. I, *Archéologie et inscriptions.* Vol. 4, *Essai d'histoire.* El Cairo: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1972.

SAVON, H. «Maniérisme et Allégorie dans l'oeuvre d'Ambroise de Milan.» *Revue des études latines* (1977) 55: 203-221.

— *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif.* 2 vols. París: Études augustiniennes, 1977.

— «Une consolation imitée de Sénèque et de saint Cyprien.» *Recherches augustiniennes* (1979) 14:153-190.

SAXER, Victor. «Le culte chrétien au IVe siècle.» *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae, n.°. 6*, pp. 202-215. Bibliotheque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fasc. 67. Bruselas: Nauwelaerts, 1983.

— «Le "juste crucifié" de Platon a Théodoret.» *Rivista di storia e letteratura religiosa* (1983) 19; 189-215.

SCAGLONI, Carlo. «Ideale coniugale e familiare in Giovanni Crisostomo.» En R. Cantalamassa, ed. q.v. *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, pp. 273-422.

SCHMITT, Émile. *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin.* París: Études augustiniennes, 1983.

SCHNEIDER, L. *Die Domäne als Weltbild. Wirkungsstrukturen der spätantiken Bildersprache.* Wiesbaden: Steiner, 1983.

SCHOENEBECK, H. von. *Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge.* Roma: Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, 1935.

SCHÖLLGEN, G. *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Kar-thagos zur Zeit Tertullians.* Jahrbuch für Antike und Christentum: Ergänzungsband 12. Münster-in-Westfalen: Aschendorff, 1984.

SCHRIJVERS, P. H. *Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike.* Amsterdam: Gruner Verlag, 1985.

SCHÜRER, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. 2. Revisado y editado por G. Vermes, F. Millar, y M. Black. Edimburgo: T. y T. Clark, 1979.

SEGAL, Alan F. *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World* Cambridge: Harvard University Press, 1986.

SEIBEL, W. *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius.* Münchener Theologische Studien 14. Múnich: K. Zink, 1958.

SEITZ, O. J. «Antecedents and Significance of the Termdíphykos.» *Journal of Biblical Literature* (1947) 66:211-219.

SFAMENI Gasparro, G. «Le motivazioni protologiche dell' *Enkrateia* nel cristianesimo dei primi secoli e nello Gnosticismo.» En Ugo Bianchi, ed. q.v. *La Tradizione dell' Enkrateia*, pp. 149-261.

— *Origene: studi di antropologia e di storia della tradizione.* Roma: Ateneo, 1984.
— «Le *sordes (/rhupos)*, il rapporto genesis-phthorà dell' *Enkrateia* in Origene.» En R. Hanson y F. Crouzel, eds. q.v. *Origeniana Tertia*, pp. 165-183.
— «Il tema della concupiscentia in Agostino e la tradizione dell'enkrateia.» *Augustinianum* (1985) 15:155-183.
SHAW, Brent D. «The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations.» *Journal of Roman Studies* (1987) 77:30-46.
— «The Divine Economy: Stoicism as Ideology.» *Latomus* (1985) 64:16-54.
— «The Family in Late Antiquity: the Experience of Augustine.» *Past and Present* (1987) 115:3-51.
— «Latin Funerary Epigraphy and Family Life in the Later Roman Empire.» *Historia* (1984) 33:457- 495.
SHAW, Brent D. y Richard P. SALLER. «Close Kin Marriage in Roman Society? *Man* (1984) n. s. 19:431-444.
SHELTON, Kathleen. *The Esquiline Treasure.* Londres: British Museum Publications, 1981.
— «The Esquiline Treasure.» *American Journal of Archaeology* (1985) 89:147-155.
SHEPHERD, Dorothy G. «An Icon of the Virgin: A Sixth-Century Tapestry Panel from Egypt.» *Bulletin of the Cleveland Museum of Art* (1969) 59:90-120.
SHISHA-HALEVY, A. «Two New Schenoute-Texts from the British Library.» *Orientalia* (1975) n.s. 44:149-185.
SIJPESTEIJN, P. J. «A Panegyric on John the Baptist.» *Le Muséon* (1983) 96:231-238.
SILBER, Ilana Friedrich. «Dissent Through Holiness: The Case of the Radical Renouncer in Theravada Buddhist Countries.» *Numen* (1981) 28:164-193.
SISSA, Giulia. *Le corps virginal.* París: J. Vrin, 1987.
— «Une virginité sans hymen: le corps féminin en Grèce ancienne.» *Annales* É.S.C. (1984) 39:1119-1139.
SMITH, A. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition.* La Haya: M. Nijhoff, 1974.
SMITH, J. Z. *Map Is Not Territory.* Leiden: Brill, 1978.
SÖDER, R. *Die apokryphen Apostelakten und die romanhafte Literatur der Antike.* Stuttgart: Kohlhammer, 1932.
SOKOLOWSKI, F. *Les lois sacrées des cités grecques: Supplément.* París: de Boccard, 1962.
SPEYER, W. «Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen.» *Jahrbuch für Antike und Christentum* (1963) 6:129-135.
STAATS, Reinhart. «Basilius als lebende Mönchsregel in Gregor

von Nyssa *de virginitate.» Vigiliae Christianae* (1985) 39:228-255.
— «Messalianerforschung und Ostkirchenkunde.» En W. Strothmann, ed. *Makarios-Symposium über das Böse*, pp. 47-71. Göttinger Orientforschungen I, n.º 24. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.
STANCLIFFE, Clare. *St. Martin and His Hagiographer.* Oxford: Oxford University Press, 1983.
STEIGMAN, E. «Rabbinic Anthropology.» En W. Haase, ed. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Reihe 2. Vol. 19:2, pp. 487-579. Berlín: de Gruyter, 1979.
STRACK, H. y P. BILLERBECK. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.* 4 vols. Munich: C. H. Beck, 1928.
STRAW, Carole. *Perfection in Imperfection: Body, Soul, and Spiritual Progress in Gregory the Great.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
STROBEL, A. *Das Heilige Land der Montanisten.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 37. Berlín: de Gruyter, 1980.
STROUMSA, GEDALIAHU A. G. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology.* Nag Hammadi Studies 24. Leiden: Brill, 1984.
— «The Manichean Challenge to Egyptian Christianity.» En Birger A. Pearson y James E. Goehring, eds. q.v. *The Roots of Egyptian Christianity*, pp. 307-319.
STÜCKLIN, Christoph. *Tertullian: de virginibus velandis.* Europäische Hochschulschriften, ser. 24.6. Berna y Francfort H. and P. Lang, 1974.
STUIBER, A. «Ambrosiaster.» *Jahrbuch fur Antike und Christentum* (1970) 13:119-123.
SYME, R. *Ammianus and the «Historia Augusta.»* Oxford: Clarendon Press, 1968.

TARDIEU, M. *Trois Mythes Gnostiques.* París: Études augustiniennes, 1974.
TEJA, Ramón. *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los padres capadocios.* Acta Salamanticensia: Filosofia y Letras 78. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974.
TETZ, Martin. «Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen.» *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* (1982) 73:1-30.
THEISSEN, Gerd. *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie.* Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1983.
— *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth.* Editado y tranducido al inglés con una introducción de J. H. Schutz. Filadelfia: Fortress Press, 1982.
— *Sociology of Early Palestinian Christianity.* Trad. al inglés por John Bowden. Filadelfia: Fortress Press, 1978.

THÉLAMON, F. *Païens et chrétiens au ivème siècle.* París: Études augustiniennes, 1981.

THIERRY, Nicole. «Un problème de continuité ou de rupture. La Cappadoce entre Rome, Byzance et les Arabes.» *Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Comptes rendus* 1977, pp. 98-146.

THUNBERG, Lars. «The Human Person as the Image of God. I: Eastern Christianity.» En B. McGinn, J. Meyendorff y J. Leclercq, eds. *World Spirituality.* Vol. I6, *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century,* pp. 2913 12. Nueva York: Crossroad, 1985.

TISSOT, Y. «Encratisme et Actes Apocryphes.» En F. Bovon, et al., eds. *Les Actes Apocryphes des Apôtres,* pp. 109-119. Ginebra: Labor et Fides, 1981.

TOLLINTON, R. B. *Clement of Alexandria.* Londres: Williams and Norgate, 1914.

TORP, H. «Le monastère copte de Baouit. Quelques notes d'introduction.» *Miscellanea Coptica, Acta Instituti Norvegiae Romani* (1981) 9:1-8.

— «Les murs d'enceinte des monastères coptes primitifs.» *Mèlanges d'archéologie et d'histoire* (1964) 76:173-200.

TRAVERSARI, G. «Tetimimo e Colimbetra. Ultime manifestazioni del teatro antico.» *Dionisio* (1950) 13:18-35.

TREGENZA, L. A. *The Red Sea Mountains of Egypt.* Oxford: Oxford University Press,1955.

TREGGIARI, Susan. «Concubinae.» *Papers of the British School at Rome* (1981) 49:59-81.

TRIGG, J. W. *Origen: the Bible and Philosophy in the Third Century Church.* Atlanta: John Knox Press, 1983.

URBACH, E. E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs.* Jerusalén: Magnes Press, 1975.

VAN BREMEN, Riet. «Women and Wealth.» En Averil Cameron y Amélie Kuhrt, eds. q.v. *Images* of *Women in Antiquity,* pp. 223-242. Detroit: Wayne State University Press, 1983.

VAN DAM, Raymond. «Emperors, Bishops and Friends in Late Antique Cappadocia.» Journal of Theologieal Studies (1986) n.s. 37:53-76.

— «Hagiography and History: The Life of Gregory Thaumaturgus.» *Classical Antiquity* (1982) 1:272-308.

— *Leadership and Community in Late Antique Gaul.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1985.

VAN EIJK, Ton H. J. «Marriage and Virginity, Death and Immortality.» En J. Fontaine y C. Kannengiesser, ed. *Epektasís: Mélanges offerts au cardinal J. Daniélou,* pp. 209-235. París: Beauchesne, 1972.

VAN OMMESLAEGHE, F. «Jean Chrysostome et Eudoxie.» *Analecta Bollandiana* (1979) 97:131-159.

VATIN, C. *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique.* París: de Boccard, 1970.

VERMES, Geza. «Leviticus 18:21 in Ancient Jewish Bible Exegesis.» En J. J. Petruchowski y E. Fleischer, eds. *Studies in Aggadah, Targum, and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann,* pp. 108-124. Jerusalén: Magnes Press, 1983.

— *Jesus the Jew.* Filadelfia: Fortress Press, 1981. [Traducido al castellano por José Manuel Álvarez Flórez y Ángela Pérez: *Jesús el judío.* Muchnik Editores. Barcelona. 1984.]

— «Methodology in the Study of Jewish Literature in the Graeco-Roman Period. *Journal of Jewish Studies* (1985) 36:145-158.

VEYNE, P. *l'Élégie érotique romaine.* París: Éditions du Seuil, 1983.

— «L'Empire romain.» En Veyne, ed. *Histoire de la Vie Privée.* Vol. 1, *De l'Empire romain a l'an mil.* pp. 19-224. París: Le Seuil, 1985. Trad. inglesa: A. Goldhammer. Trad. *A History of Private Life.* Vol. I, From *Pagan Rome to Byzantium,* pp. 16-233. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

— «La famille et l'amour sous le Haut-empire romain.» *Annales É.S.C.* (1978) 33:35-63.

— «L'homosexualité à Rome.» *Communications* (1982) 35: 25-33. Traducido al inglés en P. Aries y A. Béjin, eds. q.v. *Western Sexuality: Practice and Precept in Past Times,* pp. 26-35.

— «Rome devant la prétendue fuite de l'or.» *Annales É.S.C.* (1979) 34:211-244.

VILLENEUVE, F. «L'économie rurale et la vie des campagnes.» En J.-M. Dentzer, ed. *Hauran* I, pp. 63-129. París: P. Geuthner, 1985.

VILLE, Georges. «Religion et politique: comment ont pris fin les combats de gladiateurs.» *Annales É.S.C.* (1979) 34:651-671.

VÖLKER, W. *Gregor von Nyssa als Mystiker.* Wiesbaden: Franz Steiner, 1955.

— *«Scala Paradisi.» Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen.* Wiesbaden: F. Steiner, 1968.

— *Das Vollkommenheitsideal des Origenes.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1931.

— *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus.* Texte und Untersuchungen 57. Berlín: Akademie Verlag, 1952.

VÖÖBUS, A. *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church.* Papers of the Estonian Theological Society in Exile I. Estocolmo: 1951.

— *A History of Asceticism in the Syrian Orient.* CSCO 184, Subsidia 14. Lovaina: CSCO, 1958.

WALZER, Richard. *Galen on Jews and Christians.* Oxford: Oxford University Press, 1947.

WARE, Kallistos. «The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk.» *Studia Patristica* 10, pp. 441-451. Texte und Untersuchungen 107. Berlín: Akademie-Verlag, 1970.

— «Ways of Prayer and Contemplation I: Eastern.» En B. McGinn, J. Meyendorff y J. Leclercq, eds. *World Spirituality.* Vol. 16, *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century,* pp. 395-414. Nueva York: Crossroad, 1985.

WALLACE-HADRILL, J. M. *The Frankish Church.* Oxford: Clarendon Press, 1983.

WEMPLE, Suzanne F. *Women in Frankish Society.* Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1981.

WENHAM, G. J. «B'tûlah: "A Girl of Marriageable Age".» *Vetus Testamentum* (1972) 22:326-348.

WILKEN, R. L. *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late Fourth Century.* Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1983.

— «Liturgy, Bible and Theology in the Easter Sermons of Gregory of Nyssa.» En M. Harl, ed. q.v. *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse,* pp . 127-143.

WILLIAMS, Michael Allan. *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theory of Stability in Late Antiquity.* Nag Hammadi Studies 29. Leiden: Brill, 1985.

— «Uses of Gender Imagery in Ancient Gnostic Texts.» En C. W. Bynum, S. Harrell, y P. Richman, eds. *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols,* pp. 196-227. Boston: Beacon Press, 1986.

WILSON, Robert. McL. «Alimentary and sexual encratism in the Nag Hammadi Texts.» En Ugo Bianchi, ed. q.v. *La Tradizione dell' Enkrateia,* pp. 317-339.

WINLOCK, H. B. *The Monastery of Epiphanius at Thebes I: The Archaeological Material.* Nueva York: Metropolitan Museum of Art, 1926.

WIPSZYCKA, E. «Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine.» *Revue des études augustiniennes* (1984) 30:279-96.

— «Les terres de la congrégation pachômienne.» En J. Bingen, ed. *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux,* pp. 625-636. Bruselas: Université de Bruxelles, 1975.

WOOD, Charles T. «The Doctor's Dilemma: sin, salvation and the menstrual cycle in medieval thought.» *Speculum* (1981) 56: 710-727.

WOOD, I. N. «A Prelude to Columbanus: the Monastic Achievement

in the Burgundian Territories.» En H. B. Clarke y M. Brennan, eds. *Columbanus and Merovingian Monasticism*, pp. 3-32. B.A.R. International Series 1113. Oxford: B.A.R., 1981.

WORTLEY, Raoul. *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie.* Leiden: Brill, 1973.

WRIGHT, David F. «Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ARSENOKOITAI (I Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10). *Vigiliae Christianae* (1984) 38:125-153.

WRIGLEY, E. A. «Fertility Strategy for the Individual and the Group.» En C. Tiny, ed. *Historical Studies of Changing Fertility*, pp. 135-154. Princeton: Princeton University Press, 1978.

WYRWA, DIETMAR. *Die christliche Platonaneignung in den «Stromateis» des Clemens von Alexandrien.* Berlín, Nueva York: de Gruyter, 1983.

Índice analítico

Abitina, mártires de, 200
aborto, 48, 52, 586-587
Acto sexual: fisiología del, 37-39, 167-168, 553; conducta en el, relacionada con la concepción, *véase* sexo eugenésico; cambios en las posturas prohibidas del, 42, 189, 578-579; considerado incompatible con el Espíritu Santo, 103, 137, 207; en connivencia con la materia, 167, 278; afabilidad resultante del, en el pensamiento pagano, 189; aproblemático para muchos cristianos, 347-348, 554; problemático para Ambrosio y Agustín, 486, 560-562
Adán, 98, 257; naturaleza angélica de, 398-401, 454-455, 535-536, negada por Agustín, 536-537; *véase también* Caída
Adán y Eva, 69, 91-92, 137-139, 141-142, 244, 399, 404; como base del matrimonio, 68, 91, 537-538; postura de los gnósticos acerca de, 164; como andrógino partido, 364; postura de Agustín acerca de, 534-539, 542-546; matrimonio de, bendecido por Dios, 538, 548; postura de Julián de Eclanio sobre, 552
Adeodato, 521
adiaphoria, 301
Adriano, emperador, amante de Antínoo, 586
Adulterio, 47, 210, 286, 348; y el sexo eugenésico, 42; legislación sobre el, 45; matrimonio entendido como, por los encratitas, 141; matrimonio de las vírgenes consagradas equiparado con el, 372; pasión desmesurada de la esposa presentada como, 485-486
Afrodito, 583
agapetae, compañeras espirituales, 363
Agustín, obispo de Hipona: prometida de, 373, 526; como maniqueo, 279-280, 524-526; escucha la predicación de Ambrosio, 471; confundido por el celibato de Ambrosio, 482; censura a Jerónimo, 516; bautizo y lucha por la continencia, 519, 528-529; relación con concubina, 521-527; nacimiento de un hijo, 521; amistades mascu-

linas de, 522-523, 529; relaciones con las mujeres cuando es obispo, 530-532, 539-541; martirio antepuesto a la virginidad por, 532-533, 543; exégesis del Génesis sobre Adán y Eva, 534-542, 556-560; sobre la concordia marital, 538-542; sobre la sexualidad y la corrupción de la voluntad, 543-547, 565; escribe en contra de Julián de Eclanio, 558; carta a Ático de Constantinopla, 566-568; predica en Cartago, 568-571
—, obras de: *Confesiones*, 520-521, 544; *Comentario literal del Génesis*, 534, 544; *Sobre el matrimonio y la concupiscencia*, 556; *Ciudad de Dios*, 570
Alejandría, 153, 175, 176, 177, 329, 383; escuelas catequéticas de, 178
Alipio, 523, 529
ᶜam ha-aretz, 202
amas de cría, amas de leche, 216, 377
Ambrosiáster, 506
Ambrosio, obispo de Milán, 459-489; relaciones con las mujeres consagradas, 459-464; sobre la función de la Iglesia católica en la sociedad, 466-467, 488-489; actitud respecto al *saeculum*, 467-468; respecto al cuerpo y el alma, 468-469; respecto al bautizo y la continencia, 470-471, 482-483; respecto a la carne de Cristo, 470-472; sobre el nacimiento virginal, 471-472, 474; sobre la virginidad perpetua de María, 474-478; sobre el celibato del clero, 479-480; carta a la congregación de Vercelli de, 484-486; sobre la Iglesia católica como virgen, 477, 487-488
Ambrosio, protector de Orígenes, 214, 245
Amma Sara, mujer asceta, 365-366
Amún, monje, 295-296
Anapausis, 159
Ángel(es): para los gnósticos, 166-167; en el desierto, 313; en calidad de intercesores, 350-351; monjes como, 437, 583
Annesi, convento de, 377, 392-393, 404, 412
anticoncepción, 48, 586-587; *véase también* control de natalidad
Antioquía, 71-72, 413-416; pobreza en, 419-420; vida pública de, 423-426; Gran Iglesia de, 414-415, 418, 420, 423, 425, 428; hipódromo de, 423-425, 433
Antonino Pío, emperador, 59-60
Antonio, san, 194-195, 283, 293-296, 306-307, 309
apatheia, 185-186, 502
aphtharsia, 258
aphthoros, 40
Apocalipsis, el, 109
apolausis, 425
Apotegmas de los Padres, 304
Arles, 46

Armenia, 573
Arrio, sacerdote, 391-392
Arrio, guía espiritual de las vírgenes, 361
Artemidoro de Daldis, 34, 40
Ascetismo: en el judaismo, 64-69; y guía espiritual, 168, 312-314; pagano, 250-251; de los Padres del Desierto, respecto al cuerpo y el alma, 304-306, 322-323, sobre el deseo sexual, 315-318, 327-328, 563-566; perfil social del, 338, 342-343; en Siria, 447-452
asporos, 40
Atanasio, patriarca de Alejandría, 353; *Vida de Antonio* atribuida a, 293, 294, 296, 314; *Sobre la virginidad*, 346
Ático, patriarca de Constantinopla, 567
Atis, 40
Atripa (Egipto), 361
Augusto, emperador: leyes sobre el matrimonio, 22, 287
Aurelia Atiena de Oxirrinco: se divorcia del marido, 342
Aventino (Roma), 361, 492
ayuno, 301-303, 323; como ayuda en la abstinencia sexual, 118, 307-308, 561; de los Elegidos maniqueos, 279; de las mujeres ascetas, 366

Barsanufio de Gaza, 319-321, 344-345
Basileias, hospital monástico de Cesarea, 393
Basilio, obispo de Ancira (moderna Ankara): *Sobre la conservación de la virginidad*, 363; sobre Adán y Eva como un andrógino partido, 364; sobre la atracción femenina, 364; sobre los juegos sexuales de los niños, 365; sobre los sentimientos sexuales de las muchachas jóvenes, 365; sobre los delitos de los eunucos, 365
Basilio, obispo de Cesarea, 355, 359-360, 376-377; decisión sobre las vírgenes caídas de, 372-373; las *Reglas Mayor* y *Menor* de, 392-393; «hermandades» monásticas y socorro de los pobres, 392-394, 421; respecto a la riqueza, 394; sobre la vestimenta monástica, 411; no hace mención de Macrina, su hermana, 460
bautismo: abole las divisiones sociales, 81; no erradica los peligros sexuales en opinión de Tertuliano, 123; y la renuncia sexual, 129; Taciano acerca del, 136; como desexualización, 142; visión gnóstica del, 160, 166-167; como matrimonio espiritual, 135-136, 173; y el martirio, 221; los mesalianos respecto al, 450, 555; pospuesto por los varones cristianos, 460; Ambrosio de Milán respecto al, 470-471
Beirut, 367
bestialismo, 141, 315, 327
Bienaventuranzas, las, 130, 421

Blandina, mártir, 111-112
Bucalis (Alejandría), 361

Caída de Adán y Eva: introducción de la sexualidad como característica animal, para los encratitas, 139-142; en la exégesis judía, 141; anulación a través de la continencia de la, 148-149; para los gnósticos, 157-158; debida a la codicia, 302, 544; responsable de la diferenciación de sexos, para Gregorio de Nisa, 400-401; en el *Libro de los grados*, 454-455; Agustín respecto de la, 556-558
Calcis, 491, 503
Calixto, papa, 208-213
Caracalla, emperador, 262
caridad, 412, 419, 420
Cartago, 112-116, 170, 269, 271, 537
Caryster (cerca de Éfeso), valle de, 409
Casiano, *véase* Juan Casiano
castración, 40, 169, 199; de Orígenes, 236; pospúber, 236
Celia, 295
celibato: en el judaismo radical, 65-68; de Jesús, 69, de sus seguidores, 71-73; de Pablo, 86-88; de grupo, en Corinto, 85, entre los encratitas, 148-149; apelado por los apologetas, 95-96; rechazado por los rabinos, 98-99; y la profecía, 102-104; por lo general más posmarital, 104-105, 108, 119, 191-192, 210-212, 505-507, 561; y la expansión de la Iglesia, 134, 173; causado por el poder del obispo, 268, 593; relacionado con el servicio ante el altar, 281, 481, 506; juzgado con los estándares de la virginidad, 479, 505; postura de Agustín respecto del, 531-532
Celso, 245-246
Cicerón, 167
Cipriano, obispo de Cartago, 213; postura sobre la virginidad de, 268-269; sobre el *saeculum*, 269-271
circo, *véase* juegos públicos
circuncisión, 75-76, 93; objeciones de Pablo a la, 76
Cirta (África), 209
Clemente de Alejandría, 56, 175-196; postura respecto a la conducta, 180-184, 195, 339-340; respecto a la *apatheia*, 185-186; respecto al sabio cristiano, 186-187; sobre el coito en el matrimonio, 188-192, 347, 485-486; sobre la risa, 191
—, obras de: *Paidagôgos*, 177, 180-181, 187-188; *Stromateis* o *Tapices*, 177, 187, 194
Clemente de Roma, *Carta sobre la virginidad* atribuida a, 272
clero, 92, 151, 173, 195; surgimiento de la jerarquía en el, 201-204; celibato del, en Occidente, 281, 479-481, 592-593; tensiones en el se-

no del, 441; mujeres como protectoras del, en Occidente, 460, 463-464; *véase también* celibato; clero casado
clero casado: desaprobado por los célibes jóvenes, 396-397; defendido por Pafnucio, 348-349; aceptado por Agustín, 531; denigrado por Jerónimo, 505
Cómodo, emperador: concubina cristiana de, 213
concordia, 36
concubina, 53, 213, 523-526
concubinato, 208, 523, 527
conducta, 24, 44-46, 50; y el orden social, 29-37; en el cristianismo primitivo, 93-95; en el matrimonio, 285-287, 587; de los monjes jóvenes, 339
control de natalidad, 524; *véase también* anticoncepción
controversia arriana, 377, 466
Constantino, emperador: postura respecto de las camareras de las tabernas, 47; legislación sobre el matrimonio de, 286-287
Constantinopla: la Gran Iglesia de, 361, 384; pobreza en, 383; fracaso de Juan Crisóstomo en, 429-430
Corinto, 74, 83-84
Cotyaion (Frigia), 119
cristianos: Galeno les conoce por la continencia y el desprecio por la muerte, 59; de los que se dice que veneran los genitales de sus sacerdotes, 173; como promiscuos, 199, 208; censurados por los judíos, 283, por los zoroastrianos, 573-574
Cristo, como esposo, 372-375
Ctesifonte, 143, 273
cuaresma, 302, 328, 347-348, 568, 585
Cuartillosa, mártir, 200

daimones, como mediadores, 261
Dámaso, papa, 491, 492, 575
damnatio ad bestias, 113-114
Decio, emperador, 244
demonios, 126, 138, 229, 231, 233, 269; como voluntad propia, 310; en el desierto, 313
desnudez, 107, 426-429, 432; Agustín acerca de la, en Adán y Eva, 557; y la indumentaria del Imperio Romano tardío, 585
diakrisis, don del discernimiento, 313
didaskaleia, *didaskaleion*, círculo de estudios, 151, 153, 156, 171; de Hipólito, 213; supervivencia de, entre las mujeres consagradas, 362
dipsychia, doblez del alma, 67, 107
divorcio, 210, 342; Jesús y el, 69; ley imperial sobre el, no afectada por el cristianismo, 576

Domiciano, emperador: examen de los parientes de Jesús por, 72-73
Doroteo de Gaza, 318-321; pruebas en su estancia en el monasterio, 320; dependencia del padre espiritual, 319; enamoramiento de un joven monje de, 320
Dura Europos, 100

Ecdicia: rechazada por Agustín, 540-541
Edesa, 144, 444
Éfeso, 74, 84; conducta inapropiada del obispo de, 397, 441
Efrén el Sirio, 444-446
Elegidos maniqueos, los, 277-280, 332, 524-526
Elía, asceta, 361
Elvira (España), concilio de, 285
embarazo, peligros del, 48, 446
Emelia, madre de Macrina y de Basilio de Cesarea, 388
Encarnación de Cristo, 56, 245, 323
encratitas, 137-149, 160, 177, 217, 525; y el «boicot de vientre» por las mujeres, 146; limitaciones alimentarias de los, 282
En-Guedí, asentamientos esenios en, 66
enkrateia, continencia, 92, 137, 187
Epicteto, 49
Epifanio de Salamis, 510-511
Escetis (la moderna Wadi Natrum, Egipto), 295
esclavitud, 30, 93, 181; y acceso sexual a los esclavos, 45; prescindir de la, por los esenios, 67; mantenida por Pablo, 84
esenios, 64-67, 85
Esmirna, 220
España, 498
Espíritu Santo: como se presenta en la Iglesia primitiva, 101-102; Melitón de Sardes acerca del, 105; Ireneo acerca del, 105, 111; Taciano acerca del, 134-137; género femenino en lengua siríaca del, 136
esposas de Cristo, mujeres consagradas como las, 353-354, 357, 372-375
Esquilino, tesoro del, 379
estoicismo, 175, 183-185, 189
Eucaristía, 204, 212, 271, 349; mujeres con la menstruación no pueden ir a la, 206, 580
Éufrates, 100
eunucos, 28, 105; pospúber, 40, 236; varones continentes tratados como, 71, 104; delitos sexuales de los, 365
Eupraxia, santa, 371, 374
Eusebio, obispo de Cesarea, 283-285
Eustacio, filósofo diplomado, 409-410

Eustacio, obispo de Sebastia (Sivas), 390-391
Eustaquia, 370, 492
eutaxia, 24
Eva: como virgen vulnerable, 109; seductora, 216; Agustín acerca de, como amiga de Adán, 539, como modelo de María para la concepción de Cristo, 545
Evagrio de Ponto, 380, 500-502; *Antirrhetikos*, 502
Evangelio de san Juan, 155
Evangelio de san Lucas, 104, 130
exposición de los hijos, 51-52, 355, 586
expectativa de vida en el Imperio Romano, 22-23
eyaculación: la primera del muchacho, celebrada por los romanos, 52; proscripciones relacionadas con la, 68, 206, 580-581

fantasía sexual: en los Padres del Desierto, 315-317; en Juan Casiano, 563-564
Faustina la Joven, esposa de Marco Aurelio, 36
Febronia, santa, 367, 371
Félix, obispo de Nantes, 577
Filipos, 74
Filón de Alejandría: sobre los terapeutas, 66-67; sobre Moisés, 103
Filoxeno de Mabbug, 324
Flacila, esposa de Teodosio I, 383
fornicación, 89; demonio de la, 294, 301

Galeno, 28, 30, 31, 40-41, 57, 59-60
Galia, 498, 499, 577
Galilea, 69, 72, 98
gamos, casamiento, 172
Gangre (Asia Menor), concilio de, 391
gnosticismo y gnosis, 154, 178, 230, 332; y el guía espiritual, 154; uso del mito en, 154-155; hombre y mujer en, 160-166; visión del acto sexual en, 167-170; y trascendencia del deseo sexual, 168-170; y la procreación espiritual, 173
Gorgonia, hermana de Gregorio Nacianceno, 387-388
Gregoria, dama romana, 507
Gregorio I, papa, 580
Gregorio Nacianceno, 359, 382, 491
Gregorio de Nisa, 376-378, 395-412, 417; relación con Macrina, 377-378, 404-406; finca en Vanosa de, 396; sobre el estado angelical de Adán en, 398-400, 535-536; sobre la Caída en, 399-401; sobre la diferenciación de sexos en, 399-400; sobre el coito en el matrimo-

nio en, 402; sobre el tiempo en, 402-403, 405; como platónico, 406
—, obras de: *Vida de Macrina*, 376-377; *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*, 385; *Sobre la virginidad*, 395-396; *Sobre el alma y la resurección*, 405
Gregorio, obispo de Tours, 577

hagneia, 92, 254
halakha, 179
Halys (Capadocia), río, 392, 396
hambre, 299-301, 349, 392, 419
Hechos apócrifos de los apóstoles, 215-221; *véase también Hechos de...*
Hechos de Juan, apócrifos, 169, 267
Hechos de Judas Tomás, apócrifos, 144-145, 251, 257, 272, 295, 541
Hechos de Pablo y Tecla, apócrifos, 219, 221; *véase* Tecla, santa
Hegesipo, 109
Heráclito, 186
herejes, 214
herejía, concepto de, 152
Hermas, profeta en Roma, 106-111, 182, 483; *Pastor*, 106, 108, disponible en Egipto, 182, 310
hijos e hijas de la Alianza (en Siria), los, 149, 282, 444
Hipólito, 102 n. 3, 208, 213
Hipona Regia (Bône / Annaba), 520, 530
Historia monachorum, *Historia de los monjes de Egipto*, 303
homosexualidad masculina, 52-54, 416-417, 578, 586; actitud judía ante la, 68; prostitutos ejecutados, 513; en monasterios, 563
Honorato, san, 439
Honorio, papa, 576
Horsiesio, 335
humores, teoría de los en la medicina de la antigüedad, 27, 233, 326
hylé, materia, 158, 164

Iconio (Konia, Turquía), 23
iconos: vírgenes como iconos vivientes, 365
Iglesia como virgen: en la Iglesia primitiva, 109-110; en Ambrosio, 477, 488; en Joviniano, 483
Ignacio, san, obispo de Antioquía, 92-93
Imagen del cuerpo: en la medicina clásica, 27-29, 37-38; en el pensamiento ascético, 305-306; vulnerabilidad del cuerpo, 428, 586, 589-590
impotencia: curas, 558-559; Agustín y la, 558-559

infancia, actitud de los niños, 108, 142-143; *véase también népiotés*
Irán, 134
Irak, 134, 276
Ireneo, san, obispo de Lyon, 105, 111, 203; *Contra las herejías*, 125 n. 1
Irlanda, disciplina sexual cristiana introducida en, 573
Isidoro de Pelusa, 431

jerarquía sexual: basada en la biología, 27-29; dentro del matrimonio, 31, 161-163; ratificada por Pablo, 85; menos dificultosa gracias a la atracción femenina, para Basilio de Ancira, 364-365; en la familia cristiana, 422
Jerónimo, 118, 148, 209, 361, 428, 441, 480, 491-518, 575; postura respecto al cuerpo, 428-429, 503-505, 561; traductor de Orígenes, 492; relación con mujeres cultas, 492-500, 503-504, 507-508, 512, 516-517; en Belén, 492, 500; exégesis de Pablo, 505; experiencia del desierto, 500-501, 503; acerca de los peligros de la compañía mixta, 504, 517; escrito contra Joviniano, 505; rechazo de las opiniones de Orígenes, 508-512; conflicto con Rufino, 508-509, 515; desaire a Agustín, 516; ataque a Pelagio, 517
Jesús de Nazaret, 69-73
José, archidiácono, consulta a Epifanio de Tebas, 343-344
Josefo, sobre los esenios, 66-67
Joviano, emperador, y la conducta imperial, 44
Joviniano: crítica al estatus especial del continente de, 482-483; condenado por Ambrosio, 484; atacado por Jerónimo, 505
Juan el Bautista, 69; Orígenes sobre, 237
Juan Casiano, 317; refutación a Agustín respecto del papel de la tentación sexual, 562-566; utilización de la terminología médica en, 564
Juan Crisóstomo, 209, 413-434, 437, 591; sermones en Antioquía de, 414; *Sobre la virginidad*, 415-416; acerca del matrimonio para controlar los impulsos sexuales, 415-416, 424; sobre la pobreza, 419-420, 428, 434; sobre la familia cristiana, 422-423, 432, 587-588; sobre la cultura cívica, 425-427; fracaso en Constantinopla de, 429; sobre el acto sexual en el matrimonio, 554
Juan Clímaco, 324-328; *La escala de la divina Ascensión*, 316, 324, 328; sobre los sentimientos sexuales y la resurrección espiritual, 316-317, 327-328; sobre el don de las lágrimas, 326-327
Juan de Gaza, 345
Judea, 69, 70-71, 98
juegos públicos, 30, 46, 424-425, 432; desnudez en los, ante espectadores cristianos, 46, 426, 432
Julián de Eclanio, 547-556; casado, 547-548; opinión de Agustín, 552-554; postura respecto del deseo sexual, 553-554

Juliano el Apóstata, 356, 431
Justiniano, emperador, marido de Teodora, 35, 574
Justino, mártir, 59-60, 94-96; *Apología*, 59, 94

kanonikai, vírgenes consagradas, 359
Karish, 145, 288
kashrut, 95
katharotés, 406
Khirbet Qumran, 64
kontakia, 434
kosmikoi, personas «del mundo», 331

legislación imperial: de la moralidad sexual, 22, 46-47, 199, 286-287, 513-514; de las vírgenes consagradas, 356; de las mujeres con la cabeza afeitada, 391; de los prostitutos varones, 513-514; del divorcio, 576
Leónidas, padre de Orígenes, 193, 211
Leto, prefecto augustal, 225
Liberalia, fiesta de, celebración de la primera eyaculación de un muchacho, 52
Licinio, emperador, 199
Libro de los grados o *Liber graduum*, 451-454
Libro de los Proverbios, guía de los legos, 346
limitaciones alimentarias, 75, 93, 137, 143, 253; Porfirio acerca de, 253-255; de los Elegidos maniqueos, 277-278, 524-525; de los encratitas, 282
limosnas, entrega de, 72, 203, 384, 392, 419, 420, 452
locos santos, 453
logismoi, 234
ludus, tolerancia del sexo en los muchachos jóvenes, 52, 83, 586
Lupercales, fiestas, 575
Lyon, 100, 111; mártires de, 200

Macrina, santa, 358, 367, 370, 376-378, 404, 406, 412; aparición de Tecla en el nacimiento de, 376, 388; en el lecho de muerte, 377, 378, 406
Manes, 143, 273-280; postura respecto del cuerpo en, 275-277; acerca del acto sexual, 278
maniqueismo: restricciones alimentarias, 277-278, 524-525; Agustín y el, 279-280, 524-525; y el vagabundeo santo, 280; Agustín acusado de, 555

Manuscritos del Mar Muerto, 64-68
Marcela, 214, 492, 494, 512
Marcelina, hermana de Ambrosio, 459, 461
Marcia, concubina cristiana del emperador Cómodo, 213
Marción, 129-130, 132, 134, 203
marcionitas, 130, 160; iglesias de los, 134, 149
Marco Aurelio, emperador, 36, 151; ancianidad acompañado de una concubina, 53
Mareotis (Maryut, Egipto), lago de, 295
María, Virgen: infancia en el templo, 371; defensa de Ambrosio de la virginidad perpetua de, 474-478; como *aula pudoris*, 476; y la concepción de Cristo, en Agustín, 545; culto a, 595-596
María Magdalena, 164, 170
martirio, 106, 111-115, 200, 220, 262; Clemente de Alejandría respecto del, 193; y las mujeres, 201; condena a los burdeles, 267
matrimonio cristiano: restablecimiento de la concordia de Adán y Eva, en el judaismo radical, 68, para Jesús, 69, en carta a los efesios, 91; defensa desproporcionada de Pablo, 87-88, reiterada por Juan Crisóstomo, 416-417; concertado por el obispo, 93; aceptado por los rabinos, 99, 202; disuelto por Marción, 133; como medio de evangelización, 133-134, 216; supone el rechazo del Espíritu Santo para Taciano, 137; matrimonios continentes apoyados por los encratitas, 142, 148-149, admirados por Agustín, 540-541; sombra de la verdadera unión para Valentino, 172-173, y Orígenes, 241-243, 528; defendido por Clemente de Alejandría, 191-193, por Atanasio, 346-347, por Agustín, 538-540; en segundas nupcias desalentado, 208, denigrado por Jerónimo, 505; dificultades de los cristianos para encontrar pareja, 208, 266; postura de Plotino acerca del, 250; probado como innecesario tras el advenimiento de Cristo por Metodio, 257-258, Hieracas, 334, y Juan Crisóstomo, 416, mediante el desarrollo de la civilización, con la defensa del amor homosexual, 416-417; remedio a la mortalidad en Gregorio de Nisa, 403, 554; bendecido por los hombres santos, 438-439; validado en el culto a Tecla, 444; reafirmación de la autoridad de la mujer devota en el, 507
matrimonio a edad temprana, 31, 88, 210, 266; no le fue proporcionado a Agustín, 523
matrimonio entre hermanos, en Egipto, 341
matrimonio pagano: recomendado por los filósofos, 23; como remedio a la mortalidad, 23-24, 129, 140; como imagen de concordia, 35-37, 91; representado en sarcófagos, 32-33, 538; amistad en el, 32, 34, 163; mujer formada en el, 31, 163, 422; sufrimiento de la mujer en el, 47, 147, 445; combinación de dos vidas en el, 135-136
Matrona de Constantinopla, mujer asceta, 367, 369-370
Maximino Daja, emperador, 261

Melania la Joven, 463, 549
Melania la Vieja, 358, 370, 378-381; relaciones con Evagrio, 380, 500-502, con Rufino, 380-381, 508; alabanzas y posteriores críticas de Jerónimo a, 381-382; erudición de, 494
Melitón de Sardes, 105
menstruación, 24, 27; como impureza, 68, 133, 205-206, 580
mesalianos, 450-452, 554
Metodio de Olimpo, 256-262; sobre el progreso de la humanidad al alejarse de la sexualidad para, 257; *El festín*, 256-257; cuerpo virginal en calidad de mediador según, 260-261
metriopathés, 187
Migdonia, 145
Milán, 465, 466, 467, 468, 476, 478-479, 482, 484, 488, 519; residencia imperial en, 526
mito gnóstico, 156-157, 161
Moisés, 56, 186, 188, 511
monasterios pacomianos, 334-337, 563
Mónica, madre de Agustín, 521, 523, 526
montanismo, 115-116
mujeres: en la biología clásica, 27-28, 364; pagana, como protectoras civiles, 34-35; como compañeras de viaje, 72, 148, 280, 379, 497; como protectoras de la Iglesia, 82, 211, 268-269, 462-464; como mártires, 111-114, 200-201; visión encratita de las mujeres, 146-147; prohibición de aprender la Torá, 170, 205-206; prohibición de recibir instrucción dictada por la ley imperial, 199; preeminencia en las iglesias cristianas, 205-210, 460; imagen masculina de las, 212, 215-216; presencia en los círculos cristianos eruditos, 213-214, 492, 494-497, 516; veneración de los mártires por las, 217
mujeres: como varones fallidos, 27-29; orgasmo de las, 38; en las imágenes gnósticas, 161-164; poder de atracción sobre el hombre de las, 364
mujeres consagradas: como esposas de Cristo, 353, 373-374; en la familia, 357-360; amistad entre las, 360, 366; agrupaciones informales de las, 360-361; protectores de las, 363; como comitiva del obispo, 267, 353; depositarias de la cultura sacra, 375-378, 461; ceremonias de consagración de las, 354, 478-479
mulieritas, 122
Musonio Rufo, 46

nacimiento virginal de Cristo, 104, 471-472, 545, 593-594
Nanas de Cotyaion, prefetisa, 119-120
Naucracio, hermano de Basilio de Cesarea, 389
Necatario, patriarca de Constantinopla, 384

népiotés, 108, 182
Nicea, concilio de, 348
Nilo, 262-263, 297, 349-351
niños: donados a los monasterios, 202-203, 338; como guardianes de sus cuerpos, 266; consagrados en el nacimiento o en la enfermedad, 355, 439, 462 n. 15, 549, visitas a hombres santos, 437, 439; *véase también* exposición de los hijos
Nitria, 295, 379
Nonna, madre de Gregorio Nacianceno, 387
novela clásica, 218-219, 218 n. del Trad.

oikonomía, cuidado de la familia, 422
Olimpia de Constantinopla, 209, 358, 361, 378, 382-385, 430
orexeis, 184
orgasmo, 38-39, 41, 558
Orígenes, 152, 193-194, 211, 213-214, 225-247; como exégeta, 227-228, 241; acerca del cuerpo y el alma en, 230-232, 238-239, 312; acerca de la lucha espiritual en, 232-233, 314; acerca de la lenta purificación del alma en, 234-235, 473, 566; sobre la fluidez de la identidad sexual en, 234-235, 239, 509, 511, 513; castración de, 236; acerca del acto sexual en el matrimonio en, 242-244, 528; sobre el cuerpo como templo de Dios en, 244, 247; y Plotino, 249-250; y Porfirio, 252; y Metodio, 256-257, 262; y los Padres del Desierto, 313-314, 322-323; y Gregorio de Nisa, 397, 405; y Ambrosio, 468, 472-474, 487; acerca de la mancha de nacimiento en, 473; traducido por Jerónimo, 492, y por Rufino, 509, 551
—, obras de: *Peri Archon*, *Sobre los principios*, 228; *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, 241, 492; *Contra Celsum*, *Contra Celso*, 245 n. 71

Pablo de Samosata, obispo de Antioquía, 267-268
Pablo de Tarso, 74-94; acerca de la resurrección en, 76-77, 82; sobre el «espíritu» y la «carne», 78-80, según la interpretación de Gregorio de Nisa, 411, Ambrosio, 468, el papa Siricio, 481, Jerónimo, 504-505, Agustín, 559; el cuerpo como templo, 83; sobre el matrimonio, 86-88, 417; «redescubrimiento» en el siglo IV, 504
—, obras de: *Primera Epístola a los Corintios*, 84, 86, 417; *Epístola a los Gálatas*, 45; *Epístola a los Romanos*, 77; epístolas atribuidas a Pablo: *Efesios*, 91, *Carta a Tito*, 212
Pacomio, 298, 310, 334-336, 349, 359
Paladio: del peligro de las mujeres, 497; abrazado por Amma Talis, 502; *Historia lausiaca*, 304, 497

pallium, llevado por los filósofos, 59, 391
panerémos, el desierto profundo, 283, 295
Panteno, maestro de Clemente de Alejandría, 175-176
Paraíso: reencontrado en el desierto, 303, 510; carne virginal identificada con el, 406; recompensa de las casadas, 445; Agustín acerca del, 535-537
parrhésia, franqueza en la conversación, 34
Pascua, 257
pastos, cámara nupcial, 173
Patara (Licia), 261
Patricio, san, 573
Paula, 370, 492-493, 500, 516; conventos fundados en Belén por, 493; conocimientos de hebreo de, 494-495; financia a Jerónimo, 508
Paulina, esposa de Pretextato, 34
Paulino de Nola, 515, 540, 547-548
pelagianos, 551, 567; *véase también* Julián de Eclanio
Pelagio, 517, 550-552
peligro sexual: las mujeres para los hombres, entre los esenios, 67; percepción habitual de la sexualidad entre los cristianos primitivos como, 128, 146; evitación practicada por los monjes y los rabinos, 330-331, en Asia Menor, 363-365, en Tierra Santa, 497-498, en Galia, 499; trascendido por los gnósticos, 170; causa menor angustia a Agustín, 531
pelo: eunucos desprovistos de, 237
pelo de las mujeres: Pablo y el, 85; Tertuliano y el, 121, 216; «velo natural» de las mujeres, 391; prohibición de la legislación imperial del afeitado del, 391; corte del cabello en las mujeres ascetas sirias, 449
pene: como punto de paso, 37; denominado «la necesidad», 126; Agustín al respecto de la erección no controlada, 558
peregrinaje, mujeres atraidas por el, 369-370, 443
Perpetua, mártir, 112-117, 200, 217; «convertida en varón», 113
philoparthenos, enamorado de las vírgenes, 362
Piamun, virgen, 359
Pionio, sacerdote, 220
platonismo, 228-229; de Orígenes, 240-244; de Celso y de Plotino, 245-246; de Gregorio de Nisa, 407
pleroma, Lugar de la Plenitud, 157-158, 164, 169, 171-172
Plinio el Viejo, sobre los esenios, 66
Plotino, 249-252, 400, 407; sobre el coito en el matrimonio, 250; del alma como mediadora en, 260
Plutarco, 31, 33, 39, 161-163, 189; *Preceptos conyugales*, 31, 33, 91; *Preceptos sobre la salud*, 39
pneuma, como persona auténtica, para Valentín, 158
pneumata, y el deseo sexual, para Valentín, 168

pneumatikoi, entre valentinianos, 169
Policarpo, obispo de Esmirna, 111
Polícrates, obispo de Éfeso, 134
polución nocturna, 206, 317; tratada por Agustín, 544-545, y por Juan Casiano, 566
Ponto, 129, 377
Porfirio de Tiro: sobre las vírgenes cristianas, 253; sobre la dieta vegetariana, 253-254; *Contra los cristianos*, 252 n. 12; *Sobre la abstinencia* (de alimentos de origen animal), 254 n. 17
Pretextato, senador pagano, 34
Prisciliano, 498
Procopio de Cesarea, acerca del desnudo de la futura emperatriz Teodora, 432
Procopio de Eleuterópolis, 283
profecía; y continencia, 89, 102-106; y la tentación sexual, 107-109; y el montanismo, 116; y las mujeres, 210
prostitutas, 34, 83-84, 576
Protoevangelio de Santiago, 371
psyché, el yo consciente, para Valentín y Orígenes, 154- 155, 229
psychikoi, entre los valentinianos, 168
pubertad, 33, 108, 122, 338, 365

rabinos: aceptación del matrimonio por los, 98-99, 201-202; exclusión de las mujeres del estudio de la Torá por los, 170, 205-206; sobre como evitar el contacto sexual para los, 331
relación cuerpo y alma: en la antigüedad clásica, 49-54; en el judaismo, 60-62; en Pablo, 77-80; en Tertuliano, 117; en Marción, 132; en el gnosticismo, 158, 164-165; en Clemente de Alejandría, 181-182; en Orígenes, 229-235; en Porfirio, 253-256; en el maniqueismo, 274-278; en los Padres del Desierto, 304-306, 323-324; en Gregorio de Nisa, 407-408; en Ambrosio, 468-470; en Agustín, 569-570
reliquias, atracción de las mujeres por las, 370
resurrección: procreación como «resurrección verdadera», 23-24; significado de la, para los seguidores de Jesús, 73; Pablo sobre la, 77-78, 82; espiritual, para los gnósticos, 161, y Juan Clímaco, 327; Metodio respecto de la, 257; los Padres del Desierto acerca de la, 305-307; Gregorio de Nisa acerca de la, 397-398, 410; controversia origenista en torno a, 511; y supervivencia de las diferencias sexuales, 512-514; como transformación, 590-591
Roda, señora cristiana, 107
Rogaciano, senador pagano, 251
Romano de Moloda: acerca de la carne de Cristo, 595; sobre las limosnas, 434

Rufino de Aquilea: relaciones con Melania la Vieja, 380-381, 508; ruptura con Jerónimo, 508-509, 512, 515; actividades en Italia, 520, 551
Rústico, prefecto de Roma, procesa a Justino mártir, 151

Sabina, discípula de Pionio, 220
salmos, canto de los, 150, 273, 327, 358, 403
Saqqara, 350
Saturio, sacerdote cartaginés, 114
schema, vestimenta monástica, 336
Seleucia (Silifke, Turquía), 21, 443
semen, semilla masculina, 27, 39, 41, 162, 207, 553, 580
sencillez de corazón: en el judaismo, 63-64, 66; en Hermas, 106; en Clemente de Alejandría, 182; en los Padres del Desierto, 310-311
Serapis, festividad de, 262
severitas, 44
sexo eugenésico, 41, 587
Sicilia, mártires de, 200
Silpios (Antioquía), monte, 413, 421
Simeón el Estilita, 449, 584-585
sinagoga, 75, 97, 202
Sinaí, 56
Sinesio de Cirene, insiste en dormir con su esposa aun siendo obispo, 396-397
Siria, 71-73, 130, 149, 272-273, 446-449, 452, 454
Siricio, papa, sobre el celibato del clero, 481-482
sodomía practicada por la serpiente a Adán, 141
Sofía, en el sistema valentiniano, 157-158
sophrosyné, restricción matrimonial, 258
Sorano, médico, 24, 40
Sosípatra, filósofa pagana, 408-410
subintroductae o *suneisaktai*, amigas espirituales, 363 sueños, 34, 265, 317, 406; *véase también* poluciones nocturnas

Talmud, 62 n. 7, 293
Taciano, 129-130, 132, 134, 136-137, 139; seguidores de, 147; *Diaterasson*, 131, 137; *véase* encratitas

Taciana, hermana de Ambrosio, protector de Orígenes, 214
Támiris, prometido de Tecla, 21, 220
Tecla, santa: leyenda de, 21, 96, 219-223; santuario en Seleucia, 21, 443-444; sigue a Pablo vestida de hombre, 220; bautismo de, 221; como Sócrates en *El festín* de Metodio, 256; imagen posterior de, 444
Teodora, emperatriz: libertad de hablar con franqueza a su marido, 35; actriz en el circo, 432; profesiones de, 576
Teodoreto, obispo de Ciro, 438-440; *Historia religiosa*, 439
Teodosio I, emperador, 383, 477
Teodoto de Ancira, 281-282
Teófilo, patriarca de Alejandría, 383
Teosebia, esposa de Gregorio de Nisa, 401
terapeutas de Alejandría, 67
Terencio, conde, 359-360
Tertuliano, 104-105, 111, 115-123, 126-127; y el montanismo, 115-116, 118; y el estoicismo, 117; acerca del cuerpo y el alma, 117; sobre la continencia, 118-119, 210; sobre la naturaleza sexual de las mujeres como inerradicable, 122-123, 170-171; ridiculización de los radicales y de Valentín, 126, 166-167; sobre las mujeres como «vía de acceso del Demonio», 216; influencia en Jerónimo, 511
—, obras de: *Exhortación a la castidad*, 119; *Adversus Marcionem*, 125 n. 2
Tesalónica, 74
Tesmoforias, fiestas, 256
Torá, 168, 205-206

univira, 210

vagabundeo santo: en Palestina, 71-73; en Siria, 131, 147-148, 272-273, 333, 437, 447-448, 452-453; de los maniqueos, 280; rechazado en África, 537
Valentín, maestro gnóstico, 153-168; exégeta de las epístolas de Pablo, 155; seguidores de, 171-174, 177; *véase* gnosticismo
varón: tiene más calor, 28; orgasmo del, 37-38; semilla del, forma a la mujer, 162
velo: como signo de «vergüenza» de la mujer, 120-122, 147, 286; como señal de consagración, 354, 478-479
Vercelli, 477, 484, 561
Vírgenes vestales, 25-26
vírgenes de la Iglesia, *véase* mujeres consagradas
virginidad, en el mundo clásico, 24-26

virilidad: y el «calor» masculino, 27-28, 39-40, 52; acrecentada por la abstinencia sexual, 40
viudas: orden de las, 208-209; importancia numérica de las, en las iglesias cristianas, 209; movilidad de las, 211; funciones paraclericales de las, 212; viudez consagrada a Dios, 355; concubina rechazada elige ser viuda voluntaria, 526; viudez voluntaria de Ecdicia, 540-541
voz: afectada por la actividad sexual, 150; control de la, 180-181, 191

Wadi Qumran, 64

Zenón, emperador: convencimiento del odio de los monjes hacia las mujeres, 331
Zeus, 49, 186, 261

Índice

Prefacio 9

PRIMERA PARTE. DE PABLO A ANTONIO

1. Cuerpo y ciudad 21
2. Del apóstol al apologeta: orden sexual y renuncia sexual en la Iglesia primitiva 59
3. Martirio, profecía y continencia: de Hermas a Tertuliano 101
4. «Deshacer las obras de las mujeres»: Marción, Taciano y los encratitas 125
5. «Cuando los dos os hagáis uno»: Valentín y la guía espiritual de los gnósticos 151
6. «Una imagen desvaída de la Divina Providencia»: Clemente de Alejandría 175
7. «Hermandades promiscuas»: hombres y mujeres en las iglesias primitivas 199
8. «Yo te lo imploro: transfórmate»: Orígenes 225
9. «Andar sobre la tierra, tocar la alta bóveda del cielo»: Porfirio y Metodio 249
10. Iglesia y cuerpo: Cipriano, Manes y Eusebio 265

SEGUNDA PARTE. ASCETISMO Y SOCIEDAD EN EL IMPERIO DE ORIENTE

11. Los Padres del Desierto: de Antonio a Juan Clímaco 293

12. «Haceos barracas independientes»: los monjes, las mujeres y el matrimonio en Egipto 329
13. «Las hijas de Jerusalén»: la vida ascética de las mujeres en el siglo IV 353
14. Matrimonio y mortalidad: Gregorio de Nisa 387
15. Sexualidad y ciudad: Juan Crisóstomo 413
16. «Estos son nuestros ángeles»: Siria 437

TERCERA PARTE. DE AMBROSIO A AGUSTÍN: LA CREACIÓN DE LA TRADICIÓN LATINA

17. *Aula Pudoris*: Ambrosio 459
18. «Aprended de mí la santa arrogancia»: Jerónimo 491
19. Agustín: sexualidad y sociedad 519

Epílogo. Cuerpo y sociedad: los comienzos de la Edad Media 573

Bibliografía 599

Índice analítico 655

Esta edición ha sido compuesta en tipos Garamond de 10,5 puntos
por 11,5 por Fotocomposición Algaba y se terminó de imprimir
en los talleres de Romanyà Valls el 18 de junio de 1993.